دروس في علم الأُصول

الحلقـةَ الثانيـةَ

كتاب دراسيّ في علم أُصول الفقه أُعدّ
لطلبة المرحلة الثانية من دراسة هذا العلم



التمهيـد

- تعريف علم الأُصول.
- موضوع علم الأُصول وفائدته.
- الحكم الشرعيّ وتقسيمه.
- تنويع البحوث الأُصولية.
- حجّيّة القطع وأحكامه.

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف علم الأصول

يُعرَّف علم الأُصول عادةً بأنّه : «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»[1].

وتوضيح ذلك : أنّ الفقيه في استنباطه ـ مثلاً ـ للحكم بوجوب ردّ التحيّة من قوله تعالىٰ : ﴿ وإذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأحسَنَ مِنْهَا أوْ رُدُّوهَا﴾[2] يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجّيّة الظهور. فهاتان قاعدتان ممهّدتان لاستنباط الحكم الشرعيّ بوجوب ردّ التحيّة.

وقد يلاحظ علىٰ التعريف : أنّ تقييد القاعدة بوصف التمهيد يعني أنّها تكتسب أصوليّتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط، مع أنّنا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعيّ الذي بموجبه يدوّن علماء الأُصول في علمهم هذه المسألة دون تلك، ولهذا قد تحذف كلمة «التمهيد» ويقال : «إنّه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

(١) القوانين ١ : ٥ .

(٢) النساء : ٨٦ .

ولكن يبقىٰ هناك اعتراض أهمّ، وهو: أنّه لا يحقّق الضابط المطلوب؛ لأنّ مسائل اللغة كظهور كلمة «الصعيد» تقع في طريق الاستنباط أيضاً، ولهذا كان الأولىٰ تعريف علم الأُصول بأنّه: العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

ونقصد بالاشتراك: صلاحيّة العنصر للدخول في استنباط حكم أيِّ موردٍ من الموارد التي يتصدّىٰ الفقيه لاستنباط حكمها، مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب فإنّه قابل لِأنْ يُستنبَط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم، وهكذا.

وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة «الصعيد» عن علم الأُصول؛ لأنّها عنصر خاصّ لا يصلح للدخول في استنباط حكمٍ غير متعلّقٍ بمادة الصعيد.

موضوع علمِ الأُصول وفائدته

موضوع علم الأُصول :

يذكر لكلِّ علمٍ موضوع عادة، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، وينصبّ البحث في المسائل علىٰ أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، كالكلمة العربيّة بالنسبة إلىٰ علم النحو مثلاً.

وعلىٰ هذا الأساس حاول علماءُ الأُصول تحديد موضوعٍ لعلم الأُصول، فذكر المتقدِّمون منهم : أنّ موضوعه هو الأدلّة الأربعة : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل[1].

واعترض علىٰ ذلك : بأنّ الأدلّة الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً، فمسائل الاستلزامات ـ مثلاً ـ موضوعها الحكم، إذ يقال مثلاً : إنّ الحكم بالوجوب علىٰ شيءٍ هل يستلزم تحريم ضدّه، أوْ لا ؟ ومسائل حجّية الأمارات الظنّيّة كثيراً ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجّيّته شيئاً خارجاً عن الأدلّة الأربعة، كالشهرة، وخبر الواحد، ومسائل الأُصول العمليّة موضوعها الشكّ في التكليف علىٰ أنحائه، وهو أجنبيّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جملة من الأُصوليّين[2] : أنّ علم الأُصول ليس له موضوع واحد، وليس من الضروريّ أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله.

---

(١) القوانين ١ : ٩ ومناهج الأحكام والاصول : ٣.

(٢) نهاية الأفكار ١ : ١٠ ودرر الفوائد : ٣٣ ـ ٣٤.

غير أنّ بالإمكان توجيه ما قيل أوّلاً من كون الأدلّة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة بأن نقول: إنّ موضوع علم الأُصول هو كلّ ما يترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ والاستدلال عليه، والبحث في كلّ مسألةٍ أُصوليّةٍ إنّما يتناول شيئاً ممّا يترقّب أن يكون كذلك، ويتّجه إلىٰ تحقيق دليليّته والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً. فالبحث في حجّية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليليّتها، والبحث في أنّ الحكم بالوجوب علىٰ شيءٍ هل يستلزم تحريم ضدّه؟ بحث في دليليّة الحكم بوجوب شيءٍ علىٰ حرمة الضدّ، ومسائل الأُصول العمليّة يبحث فيها عن دليليّة الشكّ وعدم البيان علىٰ المعذّريّة، وهكذا. فصحّ أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهيّ، والبحث الأُصوليّ يدور دائماً حول دليليّتها.

فائدة علم الأصول:

اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأُصول فائدةً كبيرةً للاستدلال الفقهيّ؛ وذلك أنّ الفقيه في كلّ مسألةٍ فقهيّةٍ يعتمد علىٰ نمطين من المقدّمات في استدلاله الفقهيّ:

أحدهما: عناصر خاصّة بتلك المسألة، من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارضٍ لها، ونحو ذلك.

والآخر: عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال علىٰ حكم تلك المسألة، وفي الاستدلال علىٰ حكم مسائل أُخرىٰ كثيرةٍ في مختلف أبواب الفقه، من قبيل: أنّ خبر الواحد الثقة حجّة، وأنّ ظهور الكلام حجّة.

والنمط الأوّل من المقدّمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة؛ لأنّ ذلك النمط من المقدّمات مرتبط بها خاصّة.

وأمّا النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألةٍ دون أُخرىٰ أُنيط ببحثٍ

آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة وتلك، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبّر عنه علم الأُصول، وبقدر ما اتّسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهيّ إلىٰ العناصر المشتركة اتّسع علم الأُصول وازداد أهمّيّةً، وبذلك صحّ القول: بأنّ دور علم الأُصول بالنسبة إلىٰ الاستدلال الفقهيّ يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلىٰ الاستدلال بوجهٍ عامّ، حيث إنّ علم المنطق يزوّد الاستدلال بوجهٍ عامٍّ بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ ببابٍ من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأُصول يزوّد الاستدلال الفقهيّ خاصّةً بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ ببابٍ من أبواب الفقه دون باب.

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

الحكم الشرعيّ : هو التشريع الصادر من الله تعالىٰ لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه، وهو علىٰ قسمين :

أحدهما : الأحكام التكليفيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر.

والآخر : الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عمليّ مباشر، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكمٍ تكليفي، كالزوجيّة التي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفي :

ونحن إذا حلّلنا عمليّة الحكم التكليفيّ كالوجوب ـ كما يمارسها أيّ مولىً في حياتنا الاعتياديّة ـ نجد أنّها تنقسم إلىٰ مرحلتين : إحداهما مرحلة الثبوت للحكم، والأُخرىٰ مرحلة الإثبات والإبراز، فالمولىٰ في مرحلة الثبوت يحدِّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة، وهي ما يسمّىٰ بالملاك، حتىٰ إذا أدرك وجود مصلحةٍ بدرجةٍ معيّنةٍ فيه تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجةٍ تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولىٰ إرادته صياغةً جعليّةً من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل علىٰ ذمّة المكلّف.

فهناك إذن في مرحلة الثبوت : «ملاك» و «إرادة» و «اعتبار». وليس الاعتبار عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ اعتاده المشرِّعون والعقلاء، وقد سار الشارع علىٰ طريقتهم في ذلك.

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة أو بعنصرَيها الأوّلين علىٰ أقلّ

تقديرٍ تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلة التي يُبرِز فيها المولىٰ ـ بجملةٍ إنشائيّةٍ أو خبريّةٍ ـ مرحلة الثبوت بدافعٍ من الملاك والإرادة، وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرةً، كما إذا قال: «أُريد منكم كذا»، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما إذا قال: ﴿ لله عَلَىٰ النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليهِ سَبيلاً ﴾[1].

وإذا تمّ هذا الإبراز من المولىٰ أصبح من حقّه علىٰ العبد قضاءً لحقّ مولويّته الإتيان بالفعل، وانتزع العقل عن إبراز المولىٰ لإرادته الصادر منه بقصد التوصّل إلىٰ مراده عناوين متعدّدةً، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

وكثيراً ما يُطلق علىٰ الملاك والإرادة ـ وهما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت ـ اسم «مبادئ الحكم»، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت – أي الاعتبار – والملاك والإرادة مبادئ له، وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّىٰ المولىٰ لإبرازهما بقصد التوصّل إلىٰ مراده، سواء أنشأ اعتباراً أوْ لا.

ولكلّ واحدٍ من الأحكام التكليفيّة الخمسة مبادئ تتّفق مع طبيعته، فبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجةً عاليةً تأبىٰ عن الترخيص في المخالفة. ومبادئ الحرمة هي المبغوضيّة الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلىٰ الدرجة نفسها. والاستحباب والكراهة يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنّها أضعف درجةً بنحوٍ يسمح المولىٰ معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأمّا الإباحة فهي بمعنيين:

---

(١) آل عمران: ٣.

أحدهما: الإباحة بالمعنىٰ الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّة، و هي تعبّر عن مساواة الفعل و الترك في نظر المولىٰ.

والآخر: الإباحة بالمعنى الأعمّ، وقد يطلق عليها اسم «الترخيص» في مقابل الوجوب و الحرمة، فتشمل المستحبّات و المكروهات مضافاً إلىٰ المباحات بالمعنىٰ الأخصّ؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

و الإباحة قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاكٍ يدعو إلىٰ الالزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاكٍ في أن يكون المكلّف مطلق العنان، وملاكها علىٰ الأوّل لا اقتضائيّ، و علىٰ الثاني اقتضائيّ.

التضادّ بين الأحكام التكليفية:

و حين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا نجد أنّ بينها تنافياً و تضادّاً يؤدّي إلىٰ استحالة اجتماع نوعين منها في فعلٍ واحد، ومردّ هذا التنافي إلىٰ التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، و أمّا علىٰ مستوىٰ الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك و الإرادة.

وكذلك أيضاً لا يمكن أن يجتمع في فعلٍ واحدٍ فردانِ من نوعٍ واحد، فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين؛ لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين علىٰ مرادٍ واحد، وهو من قبيل اجتماع المثلين؛ لأنّ الإرادة لا تتكرّر علىٰ شيءٍ واحد، وإنّما تقوىٰ وتشتدّ، والمحذور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ، لا بلحاظ الاعتبار نفسه.

شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة :

ولمّا كان الله تعالىٰ عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيّة فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتّىٰ جوانب الحياة، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[1]، وخلاصتها : أنّ الواقعة لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري :

ينقسم الحكم الشرعيّ إلىٰ واقعيٍّ وظاهري، فالحكم الواقعيّ هو : كلّ حكمٍ لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبق، والحكم الظاهريّ هو : كلّ حكمٍ افترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبق، من قبيل أصالة الحلّ في قوله : «كلّ شيءٍ لكَ حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام»[2]، وسائر الأُصول العمليّة الأُخرىٰ، ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل علىٰ وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الأمارات الأُخرىٰ.

وعلىٰ هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّة بأنّها متأخّرة رتبةً عن الأحكام الواقعيّة؛ لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم الواقعيّ، و لولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة لمَا كانت هناك أحكام

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٥٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨، وقد جاء فيه : ما من حادثةٍ إلّا و لله فيها حكم، و في الكافي أيضاً ما يستفاد منه هذا المضمون، راجع ١ : ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ظاهريّة.

الأمارات والأصول:

والأحكام الظاهريّة تصنّف عادةً إلىٰ قسمين:

أحدهما: الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليلٍ ظنيٍّ معيّنٍ علىٰ نحوٍ يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التامّ لجعله، كالحكم الظاهريّ بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل علىٰ طبقه، سواء كان ذلك الدليل الظنّيّ مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً، أو غالباً وفي حالاتٍ كثيرة، وفي هذه الحالة يسمّىٰ ذلك الدليل بـ«الأمارة»، ويسمّىٰ الحكم الظاهريّ بـ«الحجّيّة»، فيقال: إنّ الشارع جعل الحجّيّة للأمارة.

والقسم الآخر: الحكم الظاهريّ الذي أُخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، سواء لم يؤخذ أيّ كشفٍ معيّنٍ بعين الاعتبار في مقام جعله، أو اُخذ ولكن لا بنحوٍ يكون هو الملاك التامّ، بل منضمّاً إلىٰ نوع الحكم المشكوك.

ومثال الحالة الأُولىٰ: أصالة الحلّ، فإنّ الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردّداً بين الحرمة والإباحة ولم يلحظ فيها وجود كشفٍ معيّنٍ عن الحلّيّة.

ومثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ، فإنّ التعبّد في هذه القاعدة بصحّة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشفٍ معيّنٍ عن الصحّة، و هو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان، ولكنّ هذا الكاشف ليس هو كلّ الملاك، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعملٍ تمّ الفراغ عنه، ولهذا لا يتعبّدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

وتسمّىٰ الأحكام الظاهريّة في هذا القسم بـ«الأُصول العمليّة»، ويطلق علىٰ الأُصول العمليّة في الحالة الأُولىٰ اسم «الأُصول العمليّة غير المحرزة»، وعليها في الحالة الثانية اسم «الأُصول العمليّة المحرزة»، وقد يعبّر عنها بـ«الأُصول العمليّة

التنزيليّة».

اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهري:

وبناءً علىٰ ما تقدّم يمكن أن يجتمع في واقعةٍ واحدةٍ حكمان: أحدهما واقعيّ، والآخر ظاهريّ.

مثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً، وقامت الأمارة علىٰ إباحته، فحكم الشارع بحجّيّة الأمارة وبأنّ الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيّان علىٰ واقعةٍ واحدة، أحدهما واقعيّ وهو الوجوب، والآخر ظاهريّ وهو الإباحة، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيّة والآخر من سنخ الأحكام الظاهريّة فلا محذور في اجتماعهما، وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعةٍ واحدةٍ وجوب واقعيّ وإباحة واقعيّة.

القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة للأحكام:

الحكم الشرعيّ: تارةً يجعل علىٰ نحو القضيّة الخارجيّة، وأُخرىٰ يجعل علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة.

وتوضيح ذلك: أنّ المولىٰ المشرِّع تارةً يشير إلىٰ الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً، فيقول: «أكرمهم»، وأُخرىٰ يفترض وجود العالم ويحكم بوجوب إكرامه ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً، فيقول: «إذا وجد عالم فأكرمه». والحكم في الحالة الأُولىٰ مجعول علىٰ نحو القضيّة الخارجيّة، وفي الحالة الثانية مجعول علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، و ما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم الموضوع للقضيّة الحقيقيّة.

والفارق النظري بين القضيّتين : أنّنا بموجب القضيّة الحقيقيّة نستطيع أن نقول : لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً ؛ لأنّ موضوع هذه القضيّة العالم المفترض ، وأيّ فردٍ جديدٍ من العالم يحقّق الافتراض المذكور ، ولا نستطيع أن نؤكّد القول نفسه بلحاظ القضيّة الخارجيّة ؛ لأنّ المولىٰ في هذه القضيّة أحصىٰ عدداً معيَّناً وأمر بإكرامهم ، وليس في القضيّة ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد .

تنويعُ البحث

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعيّ ويستدلّ عليه تارةً: يحصل علىٰ دليلٍ يكشف عن ثبوت الحكم الشرعيّ فيعوّل علىٰ كشفه، وأُخرىٰ: يحصل علىٰ دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها، وهذا ما يكون في الأُصول العمليّة التي هي أدلّة علىٰ الوظيفة العمليّة، وليست أدلّةً علىٰ الواقع.

وعلىٰ هذا الأساس سوف نصنِّف بحوث علم الأُصول إلىٰ نوعين:

أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأوّل، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّةً باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ، ونسمّيها بالأدلّة المحرزة.

والآخر: البحث في الأُصول العمليّة، وهي الأدلّة من القسم الثاني، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّةً علىٰ تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول، ونسمّيها بالأدلّة العمليّة، أو الأُصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّة.

ويمكن القول علىٰ العموم[١]: بأنّ كلّ واقعةٍ يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد الوظيفة العمليّة، فإن توفّر للفقيه الحصول علىٰ دليلٍ محرز أخذ به وترك الأصل العمليّ؛ وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة

---

(١) هذه العبارة: من قوله: «ويمكن القول على العموم» الى قوله: «حيث لا يوجد دليل محرز» مكرّرة بعينها تقريباً فيما سيأتي تحت عنوان: «تحديد المنهج في الأدلّة والاصول».

المحرزة علىٰ الأُصول العمليّة، كما يأتي[١] إن شاء الله تعالىٰ، وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العمليّ، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ، سواء ما استند فيه الفقيه إلىٰ دليلٍ من القسم الأوّل أو إلىٰ دليلٍ من القسم الثاني، وهذا العنصر هو حجّيّة القطع.

ونريد بالقطع: انكشاف قضيّةٍ بدرجةٍ لا يشوبها شكّ، ومعنىٰ حجّيته: كونه منجِّزاً، أي مصحّحاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليفٍ مقطوعٍ به لديه، وكونه معذِّراً، أي نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

وواضح أنّ حجّية القطع بهذا المعنىٰ لا يستغني عنها جميع عمليّات الاستنباط؛ لأنّها إنّما تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم الشرعيّ أو بالموقف العمليّ تجاهه، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثرٍ لابدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّيّة القطع، بل إنّ حجّيّة القطع ممّا يحتاجها الأُصوليّ في الاستدلال علىٰ القواعد الأُصوليّة نفسها؛ لأنّه مهما استُدلّ علىٰ ظهور صيغة «افعل» في الوجوب ـ مثلاً ـ فلن يحصل علىٰ أحسن تقديرٍ إلّا علىٰ القطع بظهورها في ذلك، وهذا لا يفيد إلّا مع افتراض حجّيّة القطع.

كما أنّه بعد افتراض تحديد الأدلّة العامّة والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواء كان التعارض بين دليلٍ من القسم الأوّل ودليلٍ من القسم الثاني، كالتعارض بين الأمارة والأصل، أو بين دليلين من قسمٍ واحد، سواء كانا من نوعٍ واحدٍ، كخبرين لثقتين، أو من نوعين، كالتعارض بين خبر الثقة و ظهور الآية، أو بين أصالة الحلّ والاستصحاب.

---

(١) في موضوع التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العملية، آخر هذا الجزء.

ومن أجل ذلك سنبدأ في ما يلي بحجّيّة القطع، ثمّ نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّة، ثمّ عن القسم الثاني «الأُصول العمليّة»، ونختم بأحكام تعارض الأدلّة إن شاء الله تعالىٰ، ومنه نستمدّ التوفيق.

حجّية القطـع

للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج. وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيّة محركيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء. وللقطع ـ إضافةً إلىٰ الكاشفيّة والمحركية المذكورتين ـ خصوصيّة ثالثة وهي: «الحجّيّة»، بمعنىٰ أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب علىٰ مخالفته.

والخصوصيّة الأُولىٰ والثانية بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأُصولي ـ وهو تنجيز التكليف الشرعيّ علىٰ المكلّف بالقطع به ـ وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصيّة الثالثة.

كما أنّه لا شكّ في أنّ الخصوصيّة الأُولىٰ هي عين حقيقة القطع؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف.

ولا شكّ أيضاً في أنّ الخصوصيّة الثانية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلّقاً للغرض الشخصي، فالعطشان الذي يتعلّق غرض شخصيّ له بالماء حينما يقطع بوجوده في جهةٍ يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة، والمحرّك هنا هو الغرض، والمكمِّل لمحرّكيّة الغرض هو قطعه بوجود الماء، وبإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة.

وأمّا الخصوصيّة الثالثة وهي حجّيّة القطع ـ أي منجّزيّته للتكليف بالمعنىٰ المتقدّم ـ فهي شيء ثالث غير مستبطنٍ في الخصوصيّتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقيّة تسليماً ضمنيّاً بالخصوصيّة الثالثة، وليس التسليم

بهما مع إنكار الخصوصيّة الثالثة تناقضاً منطقيّاً، فلا بدّ إذن من استئناف نظرٍ خاصٍّ في الخصوصيّة الثالثة.

وفي هذا المجال يقال عادةً: إنّ الحجّيّة لازم ذاتيّ للقطع، كما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار، فالقطع بذاته يستلزم الحجّيّة والمنجّزيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أن تُلغىٰ حجّيّته ومنجّزيّته في حالٍ من الأحوال، حتّىٰ من قبل المولىٰ نفسه؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه، وإنّما الممكن للمولىٰ أن يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أن يفكّك بين القطع والحجّيّة. ويتلخّص هذا الكلام في قضيّتين:

إحداهما: أنّ الحجّيّة والمنجّزيّة ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه.

والأُخرىٰ: أنّها يستحيل أن تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضيّة الأُولىٰ فيمكن أن نتساءل بشأنها: أيّ قطعٍ هذا الذي تكون المنجّزيّة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولىٰ، أو القطع بتكليف أيّ آمر؟

ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل؛ لأنّ غير المولىٰ إذا أمر لا يكون تكليفه منجّزاً علىٰ المأمور ولو قطع به، فالمنجّزيّة إذن تابعة للقطع بتكليف المولىٰ، فنحن إذن نفترض أوّلاً أنّ الآمر مولىٰ، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه، وهنا نتساءل من جديد: ما معنىٰ المولىٰ؟

والجواب: أنّ المولىٰ هو مَن له حقّ الطاعة، أي من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب علىٰ مخالفته، و هذا يعني أنّ الحجّيّة (التي محصّلها ـ كما تقدم ـ حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب علىٰ المخالفة) قد افترضناها مسبقاً بمجرّد افتراض أنّ الآمر مولىٰ، فهي إذن من شؤون كون الآمر مولىٰ، ومستبطنة في نفس افتراض المولويّة، فحينما نقول: إنّ القطع بتكليف المولىٰ حجّة ـ أي يجب امتثاله عقلاً ـ كأنّنا قلنا: إنّ القطع بتكليف مَن يجب امتثاله يجب امتثاله، وهذا تكرار لما هو المفترض، فلا بدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعة والمنجّزيّة المفترضة

في نفس كون الآمر مولىٰ، لنرىٰ مدىٰ ما للمولىٰ من حقّ الطاعة علىٰ المأمور، وهل له حقّ الطاعة في كلّ ما يقطع به من تكاليفه، أو أوسع من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لديه من تكاليفه ولو بالظنّ أو الاحتمال، أو أضيق من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة في بعض ما يقطع به من التكاليف خاصّة ؟

وهكذا يبدو أنّ البحث في حقيقته بحثٌ عن حدود مولويّة المولى، وما نؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة.

فعلىٰ الأوّل تكون المنجّزيّة ثابتةً في حالات القطع خاصّة.

وعلىٰ الثاني تكون ثابتةً في كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال.

وعلىٰ الثالث تكون ثابتةً في بعض حالات القطع.

والذي ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالىٰ له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم يرخّص هو نفسه في عدم التحفّظ، وهذا يعني أنّ المنجّزيّة ليست ثابتةً للقطع بما هو قطع، بل بما هو انكشاف، وأنّ كلّ انكشافٍ منجِّز مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم، كلّما كان الانكشاف بدرجةٍ أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشدّ، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبةً أشدّ من التنجّز والإدانة؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

وأمّا القضيّة الثانية ـ وهي أنّ المنجّزيّة لا تنفكّ عن القطع بالتكليف، وليس بإمكان المولى نفسه أن يتدخّل بالترخيص في مخالفة القطع وتجريده من المنجّزيّة ـ فهي صحيحة، ودليلها: أنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ، أو حكم ظاهريّ، والأوّل مستحيل؛ لأنّ التكليف الواقعيّ مقطوع به، فإذا ثبتت أيضاً إباحة واقعيّة لزم اجتماع الضدّين؛ لِمَا تقدّم من التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية.

والثاني مستحيل أيضاً؛ لأنّ الحكم الظاهريّ ـ كما تقدم[١] ـ ما أُخذ في موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع القطع.

وبهذا يظهر أنّ القطع لا يتميّز عن الظنّ والاحتمال في أصل المنجّزيّة، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجّزيّة؛ لأنّ الترخيص في مورده مستحيل كما عرفت، وليس كذلك في حالات الظنّ والاحتمال، فإنّ الترخيص الظاهريّ فيها ممكن؛ لأنّه لا يتطلّب أكثر من فرض الشكّ، والشكّ موجود.

ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، بل ثابتة علىٰ الإطلاق، وإنّ منجّزيّة غيره من الظنّ والاحتمال معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفّظ.

معـذّريّة القطع:

كنّا نتحدّث حتّىٰ الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّيّة القطع «المنجّزيّة»، والآن نشير إلىٰ الجانب الآخر من الحجّيّة وهو «المعذّريّة»، أي كون القطع بعدم التكليف معذّراً للمكلّف علىٰ نحوٍ لو كان مخطئاً في قطعه لَما صحّت معاقبته علىٰ المخالفة. وهذه المعذّريّة تستند إلىٰ تحقيق حدود مولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة؛ وذلك لأنّ حقّ الطاعة هل موضوعه الذي تفرض طاعته، تكاليف المولىٰ بوجودها في الشريعة بقطع النظر عن قطع المكلّف بها وشكّه فيها، أو قطعه بعدمها، أي أنّها تستتبع حقّ الطاعة في جميع هذه الحالات، أو أنّ موضوع حقّ الطاعة تكاليف المولىٰ المنكشفة للمكلّف ولو بدرجةٍ احتماليّةٍ من الانكشاف؟

فعلىٰ الأوّل لا يكون القطع معذّراً إذا خالف الواقع، وكان التكليف ثابتاً علىٰ

---

(١) مضى تحت عنوان: الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

خلاف ما قطع.

وعلىٰ الثاني يكون القطع معذّراً، إذ لا حقّ طاعةٍ للمولىٰ في حالة عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتماليّاً.

والأوّل من هذين الاحتمالين غير صحيح؛ لأنّ حقّ الطاعة من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبة إلىٰ تكليفٍ يقطع المكلّف بعدمه، إذ لا يمكن للمكلّف أن يتحرّك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك؟!

فيتعيّن الاحتمال الثاني، ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذّراً عنه؛ لأنّه يخرج في هذه الحالة عن دائرة حقّ الطاعة، أي عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

التـجرّي:

إذا قطع المكلّف بوجوبٍ أو تحريمٍ فخالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع اعتبر عاصياً، وأمّا إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمّي متجرّياً، وقد وقع البحث في أنّه هل يُدانُ مثل هذا المكلّف المتجرّي بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصي، أوْ لا؟

ومرّةً أُخرىٰ يجب أن نرجع إلىٰ حقّ الطاعة الذي تمثّله مولويّة المولىٰ لنحدّد موضوعه، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلّف، أو مجرّد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنىٰ أنّ حقّ المولىٰ علىٰ الإنسان هل في أن يطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه، أو في كلّ ما يُتراءىٰ له من تكاليفه، سواء كان هناك تكليف حقّاً أوْ لا؟

فعلىٰ الأوّل لا يكون المكلّف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة، إذ لا تكليف، وعلىٰ الثاني يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولىٰ عقلاً

ورعاية حرمته، ولا شكّ في أنّه من الناحية الاحترامية ورعاية الحرمة لا فرق بين التحدّي الذي يقع من العاصي والتحدّي الذي يقع من المتجرّي، فالمتجرّي إذن يستحقّ العقاب كالعاصي.

العلم الإجمالي:

القطع تارةً يتعلّق بشيءٍ محدّدٍ ويسمّىٰ بالعلم التفصيلي، ومثاله: العلم بوجوب صلاة الفجر، أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعيّن.

وأُخرىٰ يتعلّق بأحد شيئين لا علىٰ وجه التعيين، ويسمّىٰ بالعلم الإجمالي، ومثاله: العلم بوجوب صلاةٍ مّا في ظهر الجمعة هي: إمّا الظهر أو الجمعة دون أن تقدر علىٰ تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيّن.

ونحن إذا حلّلنا العلم الإجماليّ نجد أنّه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين، ومن شكوكٍ واحتمالاتٍ بعدد الأطراف التي يتردّد بينها ذلك الجامع، ففي المثال الأوّل يوجد عندنا علم بوجوب صلاةٍ مّا، وعندنا احتمالان: لوجوب صلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجمعة خاصّة.

ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجّز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرفٍ منجّز أيضاً، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشافٍ منجّز مهما كانت درجته، ولكنّ منجّزيّة القطع ـ علىٰ ما عرفت ـ غير معلّقة، ومنجّزيّة الاحتمال معلّقة، ومن هنا كان بإمكان المولىٰ في حالات العلم الإجماليّ أن يبطل منجّزيّة احتمال هذا الطرف أو ذاك، وذلك بالترخيص الظاهريّ في عدم التحفّظ، فإذا رخّص فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال، وظلّت منجّزيّة احتمال وجوب الجمعة علىٰ حالها، وكذلك منجّزيّة العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتةً أيضاً، بمعنىٰ أنّ المكلّف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً.

وإذا رخّص المولىٰ فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال، وظلّت منجّزيّة الباقي كما تقدّم. وبإمكان المولىٰ أن يرخّص في كلٍّ من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريَّين، وبهذا تبطل كلّ المنجّزيّات بما فيها منجّزيّة العلم بالجامع.

وقد تقول: إنّ العلم بالجامع فرد من القطع، وقد تقدّم أنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، فكيف ترتفع منجّزيّة العلم بالجامع هنا؟!

والجواب: أنّ القطع الذي تكون منجّزيّته غير معلّقةٍ هو العلم التفصيليّ، إذ لا مجال للترخيص الظاهريّ في مورده؛ لأنّ الترخيص الظاهريّ لا يمكن إلّا في حالة الشكّ، ولا شكّ مع العلم التفصيليّ، ولكن في حالة العلم الإجماليّ حيث إنّ الشكّ في كلّ طرفٍ موجود فهناك مجال للترخيص الظاهريّ، فتكون منجّزيّة العلم الإجماليّ معلّقةً علىٰ عدم إحراز الترخيص الظاهريّ في كلٍّ من الطرفين.

هذا من الناحية النظريّة ثبوتاً، وأمّا من الناحية الواقعيّة إثباتاً وأنّه هل صدر من الشارع ترخيص في كلّ من طرفي العلم الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الأُصول العمليّة.

القطع الطريقيّ والموضوعي:

تارةً يحكم الشارع بحرمة الخمر ـ مثلاً ـ فيقطع المكلّف بالحرمة، ويقطع بأنّ هذا خمر، وبذلك يصبح التكليف منجّزاً عليه، كما تقدّم[1]، ويسمّىٰ القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقيّ بالنسبة إلىٰ تلك الحرمة؛ لأنّه مجرّد طريقٍ وكاشفٍ عنها؛ وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتة للخمر علىٰ أيّ حال،

---

(١) في (حجية القطع).

سواء قطع المكلّف بأنّ هذا خمر أوْ لا.

وأُخرىٰ يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام، فلا يحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر، ويسمّىٰ القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعيّ؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة، وثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إنّما ينجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه؛ لأنّ منجّزيّته إنّما هي من أجل كاشفيّته، وهو إنّما يكشف عمّا يكون قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه. وأمّا التكليف الذي يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً في أصل ثبوته فهو لا يتنجّز بذلك القطع، ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعيّ لا يكون القطع بالخمريّة منجّزاً للحرمة؛ لأنّه لا يكشف عنها، وإنّما يولّدها، بل الذي ينجّز الحرمة في هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمريّة. وهكذا ينجّز كلّ قطع ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكاليف، دون ما يكون موضوعاً ومولّداً له من الأحكام.

وقد يتّفق أن يكون قطع واحد طريقيّاً بالنسبة إلىٰ تكليفٍ و موضوعيّاً بالنسبة إلىٰ تكليفٍ آخر، كما إذا قال المولىٰ: الخمر حرام، ثمّ قال: من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه، فإنّ القطع بحرمة الخمر قطع طريقيّ بالنسبة إلىٰ حرمة الخمر، وقطع موضوعيّ بالنسبة إلىٰ حرمة بيع الخمر.

جواز الإسناد إلىٰ المولىٰ:

وهناك جانب ثالث في القطع غير المنجّزيّة والمعذّريّة، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلىٰ المولىٰ.

وتوضيح ذلك: أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة ترتبطان بالجانب العملي، فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجّز لها، بمعنىٰ أنّه لابدّ للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بحرمته، وإنّ القطع بعدم الحرمة معذّر عنها، بمعنىٰ أنّ له أن يرتكب الفعل. وهناك شيء آخر وهو

إسناد الحرمة نفسها إلىٰ المولىٰ، فإنّ القطع بحرمة الخمر يؤدّي إلىٰ جواز إسناد الحرمة إلىٰ المولىٰ، بأن يقول القاطع: إنّ الشارع حرّم الخمر؛ لأنّه قول بعلم، وقد أذن الشارع في القول بعلمٍ وحرّم القول بلا علم.

وبالتدبّر في ما بيّنّاه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ يتّضح: أنّ القطع بالنسبة إلىٰ جواز الإسناد قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد حكم شرعيّ أُخذ في موضوعه القطع بما يسند إلىٰ المولىٰ.

تلخيص ومقارنة:

اتّضح ممّا ذكرناه: أنّ تنجّز التكليف المقطوع لمّا كان من شؤون حقّ الطاعة للمولىٰ سبحانه، وكان حقّ الطاعة له يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافاً احتماليّاً فالمنجّزيّة إذن ليست مختصّةً بالقطع، بل تشمل كلّ انكشافٍ مهما كانت درجته، وإن كانت بالقطع تصبح مؤكّدةً وغير معلّقة، كما تقدّم.

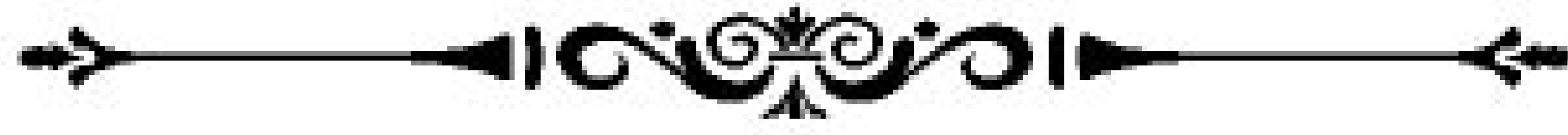
وخلافاً لذلك مسلك من افترض المنجّزيّة والحجّيّة لازماً ذاتيّاً للقطع، فإنّه ادّعىٰ أنّها من خواصّ القطع. فحيث لا قطع ولا علم لا منجّزيّة، فكلّ تكليفٍ لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجّزٍ ولا يصحّ العقاب عليه، وسمّي ذلك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، أي بلا قطعٍ وعلم[1]، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديد لمولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلكان يحدّد كلّ منهما الطريق في كثيرٍ من المسائل المتفرّعة، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.

ونسمّي المسلك المختار بمسلك حقّ الطاعة، والآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

---

(١) راجع كفاية الاصول: ٣٩٠، ومصباح الأُصول ٢: ١٦.



الأدلّـة

- الأدلّـة المحرزة .
- الأُصول العمليّة، أو الأدلّة العمليّة .

تحديد المنهج في الأدلّة والأُصول

عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ علىٰ قسمين، فهي: إمّا أدلّة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإمّا أدلّة عمليّة (أصول عمليّة) تحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول علىٰ العموم بأنّ كلّ واقعةٍ يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفة العمليّة، فإن توفّر للفقيه الحصول علىٰ دليلٍ محرزٍ أخذ به، وترك الأصل العمليّ وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرزة علىٰ الأُصول العمليّة، كما يأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في تعارض الأدلّة. وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلّة المحرزة عن الأُصول العمليّة في: أنّ تلك تكون أدلّةً ومستَنَداً للفقيه بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، وأمّا هذه فتكون أدلّةً من الوجهة العمليّة فقط، بمعنىٰ أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعة.

كما أنّ الأدلّة المحرزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعيّة تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم الشرعي، وبعضها أدلّة ظنّيّة تؤدّي إلىٰ كشفٍ ناقصٍ محتملِ الخطأ عن الحكم الشرعيّ، وهذه الأدلّة الظنّيّة هي التي تسمّىٰ بالأمارات.

المنهج علىٰ مسلك حقّ الطاعة :

وأعمّ الأُصول العمليّة بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة هو أصالة اشتغال الذمّة، وهذا أصل يحكم به العقل، ومفاده: أنّ كلّ تكليفٍ يحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه فهو منجّز وتشتغل به ذمّة المكلّف. ومردّ ذلك إلىٰ ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولوانكشافاً ظنّياً أو احتماليّاً.

وهذا الأصل هو المستَنَد العامّ للفقيه، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التالية:

أوّلاً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ علىٰ نفي التكليف كان القطع معذّراً بحكم العقل، كما تقدّم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال إذ لا يبقىٰ لها موضوع.

ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ علىٰ إثبات التكليف فالتنجّز يظلّ علىٰ حاله، ولكنّه يكون بدرجةٍ أقوىٰ وأشدّ، كما تقدّم.

ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيصٍ ظاهريٍّ من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث إنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ معلّقة علىٰ عدم ثبوت إذنٍ من هذا القبيل ـ كما تقدّم ـ فمع ثبوته لا منجّزيّة، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهذا الإذن: تارةً يثبت بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة (الدليل المحرز غير القطعيّ)، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بعدم الوجوب، فقال لنا الشارع: «صدِّق الثقة». وأُخرىٰ يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله، كأصالة الحلّ الشرعيّة القائلة: «كلّ شيءٍ حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام»[1]، والبراءة الشرعيّة

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

القائلة : «رفع ما لا يعلمون»[١]، وقد تقدّم الفرق بين الأمارة والأصل العملي[٢].

رابعاً : إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ فهذا يعني أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ تظل ثابتةً؛ غير أنّها آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.

وهنا أيضاً: تارةً يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بالوجوب، فقال الشارع: «لا ينبغي التشكيك في ما يخبر به الثقة»، أوقال: «صدّق الثقة». وأُخرىٰ يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله، كأصالة الاحتياط الشرعيّة المجعولة في بعض الحالات.

فائدة المنجّزيّة والمعذّريّة الشرعيّة :

وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين : الأُولىٰ والثانية لا معنىٰ لتدخّل الشارع في إيجاد معذّريّةٍ أو منجّزيّة؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذّريّة ومنجّزيّة كاملة، وفي الحالتين : الثالثة والرابعة يمكن للشارع أن يتدخّل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجّيّة للأمارة النافية للتكليف، أو جعل أصلٍ مرخّصٍ كأصالة الحلّ ارتفعت بذلك منجّزيّة الاحتمال أو الظنّ؛ لأنّ هذا الجعل منه إذن في ترك التحفّظ، والمنجّزيّة المذكورة معلّقة علىٰ عدم ثبوت الإذن المذكور، وإذاثبت عنه جعل الحجّيّة لأمارةٍ مثبتةٍ للتكليف، أو لأصلٍ يحكم بالتحفّظ تأكّدت بذلك منجّزيّة الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ، ونفي لأصالة الحلّ ونحوها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث الأول.

(٢) راجع بحث «الحكم الواقعي والحكم الظاهري».

المنهج علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان :

وما تقدّم كان بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة ، وأمّا بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر علىٰ العكس تماماً والبداية مختلفة ، فإنّ أعمّ الأُصول العمليّة حينئذٍ هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ، وتسمّىٰ أيضاً بالبراءة العقليّة ، ومفادها : أنّ المكلّف غير ملزمٍ عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليفٍ ما لم ينكشف بالقطع واليقين ، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات :

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمة ؛ لنرىٰ حال الفقيه فيها بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان :

أمّا الحالة الأُولىٰ فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أي المعذّرية) ، غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف .

وأمّا الحالة الثانية فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة ؛ لأنّ عدم البيان علىٰ التكليف تبدّل إلىٰ البيان والقطع فيتنجّز التكليف .

وأمّا الحالة الثالثة فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً ، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ .

وأمّا الحالة الرابعة فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عمليّاً فيها بأنّ التكليف يتنجّز علىٰ الرغم من أنّه غير معلوم ، ويتحيّرون نظريّاً في كيفيّة تخريج ذلك علىٰ قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان ، بمعنىٰ أنّ الأمارة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجّيّة لها أو أصالة الاحتياط كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتنجّز التكليف ، مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؟! وسيأتي في الحلقة التالية[١] بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلك .

---

(١) سوف يأتي في أول بحث حجية القطع من الحلقة الثالثة .



الأدلّة المُحْرِزَة

- تمهيـد
- ١ ـ الدليل الشرعي.
- ٢ ـ الدليل العقلي.

[تمهيـد]

تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة :

يعتمد الفقيه في عمليّة الاستنباط علىٰ عناصر مشتركةٍ تسمّىٰ بالأدلّة المحرزة، كما تقدّم. وهي : إمّا أدلّة قطعيّة بمعنىٰ أنها تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم فتكون حجّةً علىٰ أساس حجّيّة القطع الناتج عنها، وإمّا أدلّة ظنّية ويقوم دليل قطعيّ علىٰ حجّيتها شرعاً، كما إذا علمنا بأنّ المولىٰ أمر باتّباعها فتكون حجّةً بموجب الجعل الشرعي.

والدليل المحرز في الفقه سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلىٰ قسمين :

الأوّل : الدليل الشرعيّ، ونعني به : كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة علىٰ الحكم، ككلام الله سبحانه، أو كلام المعصوم.

الثاني : الدليل العقلي، ونعني به : القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ، كالقضيّة العقليّة القائلة : بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلىٰ نوعين :

أحدهما : الدليل الشرعيّ اللفظيّ، وهو كلام المعصوم كتاباً أو سنّة.

والآخر : الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، ويتمثّل في فعل المعصوم، سواء كان تصرّفاً مستقلّاً، أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوكٍ معيّن، وهو الذي يسمّىٰ بالتقرير.

والبحث في هذا القسم بكلا نوعيه : تارةً يقع في تحديد دلالات الدليل

الشرعي، وأُخرىٰ في ثبوت صغراه، وثالثةً في حجّيّة تلك الدلالة ووجوب الأخذ بها، ففي الدليل الشرعيّ إذن ثلاثة أبحاث.

ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث علىٰ الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المحرزة.

الأصل عند الشكّ في الحجّيّة :

عرفنا أنّ للشارع دخلاً في جعل الحجّيّة للأدلّة المحرزة غير القطعية (الأمارات)، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجّية لأمارةٍ فهو، وإذا شككنا في ذلك لم يكن بالإمكان التعويل علىٰ تلك الأمارة لمجرّد احتمال جعل الشارع الحجّية لها؛ لأنّها: إن كانت نافيةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذّريّة فمن الواضح ـ بناءً علىٰ ما تقدّم ـ عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجّية لها، الذي يعني إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكوك، إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجّزيّة الاحتمال للتكليف الواقعيّ قائمةً بحكم العقل، ولا ترتفع هذه المنجّزيّة إلّا بإحراز الإذن في ترك التحفّظ، ومع الشكّ في الحجّية لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأمارة مثبتةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجّزيّة خروجاً عن أصلٍ معذّرٍ ـ كأصالة الحلّ المقرّرة شرعاً ـ فواضح أيضاً أنّا ما لم نقطع بحجّيتها لا يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً، فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمّن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يقطع بحجّية الأمارة المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ القول: إنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم الحجّية، بمعنىٰ أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة لولا تلك الأمارة من منجّزيةٍ أو معذّريّة.

مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة :

الدليل المحرز له مدلول مطابقيّ ومدلول التزاميّ، فكلّما كان الدليل المحرز حجّةً ثبت بذلك مدلوله المطابقيّ، وأمّا مدلوله الالتزاميّ ففيه بحث، وحاصله : أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزاميّة به؛ لأنّها تكون قطعيّة أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقيّ بذلك.

وإذا كان الدليل ظنّياً وقد ثبتت حجّيته بجعل الشارع ـ كما في الأمارة، مثل خبر الثقة وظهور الكلام ـ فهنا حالتان :

الأُولىٰ : أن يكون موضوع الحجّية ـ أي ما حكم الشارع بأنّه حجّة ـ صادقاً علىٰ الدلالة الالتزاميّة كصدقه علىٰ الدلالة المطابقيّة، ومثال ذلك : أن يرِدَ دليل علىٰ حجّية خبر الثقة، ويقال بأنّ الإخبار عن شيءٍ إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزاميّة، فيشمله دليل الحجّية المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية : أن لا يكون موضوع الحجّية صادقاً علىٰ الدلالة الالتزاميّة، ومثال ذلك : أن يرِدَ دليل علىٰ حجّية ظهور اللفظ، فإنّ الدلالة الالتزاميّة غير العرفيّة ليست ظهوراً لفظيّاً؛ فلا تشكّل فرداً من موضوع دليل الحجّية، فمن هنا يقع البحث في حجّية الدليل لإثبات المدلول الالتزاميّ في حالةٍ من هذا القبيل.

وقد يُستشكَل في ثبوت هذه الحجّية بدليل حجّية الظهور؛ لأنّ دليل حجّية الظهور لا يثبت الحجّية إلّا لظهور اللفظ، والدلالة الالتزاميّة لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظيّاً فلا تكون حجّة، ومجرّد علمنا من الخارج بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزاميّة صادقة أيضاً لا يبرّر استفادة الحجّية للدلالة الالتزاميّة؛ لأنّ الحجّية حكم شرعيّ وقد يخصّصه بإحدىٰ الدلالتين دون الأُخرىٰ علىٰ الرغم

من تلازمهما في الصدق.

ويوجد في هذا المجال اتّجاهان:

أحدهما للمشهور، وهو: أنّ دليل الحجّية كلّما استُفِيد منه جعل الحجّية لشيءٍ بوصفه أمارةً على الحكم الشرعيّ كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزاميّة، وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدةً مؤدّاها: أنّ مثبتات الأمارات حجّة، أي أنّ الأمارة كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقيّ حجّةً، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي.

والاتّجاه الآخر للسيّد الأُستاذ[1]، حيث ذهب إلىٰ أنّ مجرّد قيام دليلٍ [علىٰ] حجّيّة أمارةٍ علىٰ أساس ما لها من كشفٍ عن الحكم الشرعيّ لا يكفي لذلك، إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع يتعبّد المكلّف بالمدلول المطابقي من الأمارة فقط، كما يمكنه أن يتعبّده بكلّ ما تكشف عنه مطابقةً أو التزاماً، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً فلا بدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاقٍ في دليل الحجّية يقتضي امتداد التعبّد وسريانه إلىٰ المداليل الالتزاميّة.

والصحيح هو الاتّجاه الأوّل؛ وذلك لأنّنا عرفنا سابقاً[2] أنّ الأمارة معناها الدليل الظنّيّ الذي يُستظهر من دليل حجّيته: أنّ تمام الملاك لحجّيته[3] هو كشفه بدون نظرٍ إلىٰ نوع المنكشف، وهذا الاستظهار متىٰ ما تمّ في دليل الحجّية كان كافياً لإثبات الحجّية في المدلولات الالتزاميّة أيضاً؛ لأنّ نسبة كشف الأمارة إلىٰ المدلول المطابقيّ والالتزاميّ بدرجةٍ واحدةٍ دائماً، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّية بحسب الفرض فيعرف من دليل الحجّية أنّ مثبتات الأمارة كلّها حجّة.

---

(١) راجع مصباح الاصول ٣: ١٥٥.

(٢) سبق تحت عنوان: الامارات والاصول.

(٣) في الطبعة الاولى: بحجّيته. والأولى ما أثبتناه.

وعلىٰ خلاف ذلك الأُصول العمليّة تنزيليّةً أو غيرها، فإنّها لمّا كانت مبنيّةً علىٰ ملاحظة نوع المؤدّىٰ ـ كما تقدّم ـ فلا يمكن أن يستفاد من دليلها إسراء التعبّد إلىٰ كلّ اللوازم إلّا بعنايةٍ خاصّةٍ في لسان الدليل.

ومن هنا قيل: إنّ الأُصول العمليّة ليست حجّةً في مثبتاتها[1]، أي في مدلولاتها الالتزاميّة، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأُصول العمليّة[2] إن شاء الله تعالىٰ.

تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة:

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقيّ والمدلول الالتزاميّ معاً، والمدلول الالتزاميّ: تارةً يكون مساوياً للمدلول المطابقيّ، وأُخرىٰ يكون أعمَّ منه، ففي حالة المساواة إذا علم بأنّ المدلول المطابقيّ باطل فقد علم ببطلان المدلول الالتزاميّ أيضاً، وبذلك تسقط الأمارة بكلا مدلولَيها عن الحجّية. وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقيّ فالمدلول الالتزاميّ يظلّ محتملاً.

ومن هنا يأتي البحث التالي، وهو: أنّ حجّية الأمارة في إثبات المدلول الالتزاميّ هل ترتبط بحجّيتها في إثبات المدلول المطابقيّ، أوْ لا؟

فالارتباط يعني أنّها إذا سقطت عن الحجّية في المدلول المطابقيّ، للعلم ببطلانه ـ مثلاً ـ سقطت أيضاً عن الحجّية في المدلول الالتزاميّ، وهو معنىٰ التبعيّة.

وعدم الارتباط يعني أنّ كلّاً من الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة حجّة ما لم يعلم ببطلان مفادها بالخصوص، ومجرّد العلم ببطلان المدلول المطابقيّ لا يوجد

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٧.

(٢) سوف يأتي ضمن بحث الاستصحاب، تحت عنوان: مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

خللاً في حجّية الدلالة الالتزامية مادام المدلول الالتزاميّ محتملاً ولم يتّضح بطلانه بعد.

وقد يستدلّ علىٰ الارتباط بأحد الوجهين التاليين:

الأوّل: أنّ الدلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها علىٰ الدلالة المطابقيّة، فتكون متفرّعةً في حجّيتها أيضاً.

ويلاحظ علىٰ ذلك: أنّ التفرّع في الوجود لماذا يستلزم التفرّع في الحجّية؟ أوَ لا يمكن أن نفترض أنّ كلّ واحدةٍ من الدلالتين موضوع مستقلّ للحجّية بلحاظ كاشفيّتها؟!

الثاني: أنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجّية يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزاميّة، فإذا علم ـ مثلاً ـ بعدم ثبوت المدلول المطابقيّ وسقطت بذلك حجّية الدلالة المطابقيّة، فإنّ هذا العلم بنفسه يعني العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزاميّة دائماً حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقيّ، لا طبيعيّ اللازم علىٰ الإطلاق، وتلك الحصّة مساوية للمدلول المطابقيّ دائماً.

وبكلمةٍ أُخرىٰ: إنّ ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً ولكنّه بما هو مدلول التزاميّ مساوٍ دائماً للمدلول المطابقيّ، فلا يتصوّر ثبوته بدونه، فموت زيدٍ وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكنّ مَن أخبر باحتراقه بالمطابقة فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعمّ ولو كان بالسمّ، بل مدلوله الالتزاميّ هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصّة، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزاميّ؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتية إن شاء الله تعالىٰ.

وفاءُ الدليل بدور القطع الموضوعي:

الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّةٍ ومعذّريّة؛ لأنّه يوجد القطع في نفس المكلّف بالحكم الشرعي، كما أنّه يفي بما يترتّب

علىٰ القطع الموضوعيّ من أحكامٍ شرعيّة؛ لأنّ هذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرز غير القطعيّ ـ أي الأمارة ـ يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّةٍ ومعذّريّة، فالأمارة الحجّة شرعاً إذا دلّت علىٰ ثبوت التكليف أكّدت منجّزيّته، وإذا دلّت علىٰ نفي التكليف كانت معذّراً عنه ورفعت أصالة الاشتغال، كما لو حصل القطع الطريقيّ بنفي التكليف، كما تقدّم[1] توضيحه، وهذا معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ.

ولكن هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعيّ؟ فيه بحث وخلاف، فلو قال المولىٰ: «كلّ ما قطعتَ بأنّه خمر فأرِقْهُ»، وقامت الأمارة الحجّة شرعاً علىٰ أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك. فهل يترتّب وجوب الإراقة علىٰ هذه الأمارة كما يترتّب علىٰ القطع، أوْ لا؟

وهنا تفصيل، وهو: أنّا تارةً نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمريّة أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّة منجّزة علىٰ خمريّته؛ وليس القطع إلّا كمثال. وأُخرىٰ نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع بوصفه كاشفاً تامّاً لا يشوبه شكّ.

ففي الحالة الأُولىٰ تقوم الأمارة الحجّة مقام القطع الموضوعيّ، ويترتّب عليها وجوب الإراقة؛ لأنّها تحقّق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّة.

وفي الحالة الثانية لا يكفي مجرّد كون الأمارة حجّةً وقيام دليلٍ علىٰ حجّيّتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تامّ، والأمارة وإن أصبحت حجّةً ومنجّزةً لمؤدّاها بجعل الشارع ولكنّها ليست كاشفاً تامّاً علىٰ أيّ حال، فلا يترتّب عليها وجوب الإراقة

---

(١) مضى تحت عنوان: «حجية القطع».

إلّا إذا ثبت في دليل الحجّية أو في دليلٍ آخر أنّ المولىٰ أعمل عنايةً ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيّة، كما نزّل الطواف منزلة الصلاة في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1]، وهذه عناية إضافيّة لا يستبطنها مجرّد جعل الحجّية للأمارة.

وبهذا صحّ القول: إنّ دليل حجّية الأمارة بمجرّد افتراضه الحجّية لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعيّ.

إثبات الدليل لجواز الإسناد:

من المقرّر فقهيّاً أنّ إسناد حكم إلىٰ الشارع بدون علمٍ غير جائز، وعلىٰ هذا الأساس فإذا قام علىٰ الحكم دليل وكان الدليل قطعيّاً فلا شكّ في جواز إسناد مؤدّاه إلىٰ الشارع؛ لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعيٍّ ـ كما في الأمارة التي قد جعل الشارع لها الحجّية وأمر باتّباعها ـ فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلىٰ الشارع؟

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجّية والحكم الظاهريّ إلىٰ الشارع؛ لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة فقد يقال: إنّ إسناده غير جائزٍ؛ لأنّه لا يزال غير معلوم، ومجرّد جعل الحجّية للأمارة لا يبرِّر الإسناد بدون علم، وإنّما يجعلها منجّزةً ومعذّرةً من الوجهة العمليّة.

وقد يقال: إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ القطع أُخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلىٰ المولىٰ، فإذا استفيدت من دليل الحجّية تلك العناية الإضافيّة التي تقوم الأمارة بموجبها مقام القطع الموضوعيّ ترتّب عليها جواز إسناد مؤدّىٰ الأمارة إلىٰ الشارع، وإلّا فلا.

---

(١) مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

الأدلّة المحرزة

١

الدليل الشرعيّ

- تحديد دلالات الدليل الشرعي .
- إثبات صغرىٰ الدليل الشرعي .
- إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي .

الدليل الشرعي

١

تحديد

دلالات الدليل الشرعي

- ١ ـ الدليل الشرعيّ اللفظيّ.
- ٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

١ ـ الدليل الشرعيّ اللفظيّ

تمهيد

لمّا كان الدليل الشرعيّ اللفظيّ يتمثّل في ألفاظٍ يحكمها نظام اللغة ناسب ذلك أن نبحث في مستهلِّ الكلام عن العلاقات اللغويّة بين الألفاظ والمعاني، ونصنِّف اللغة بالصورة التي تساعد علىٰ ممارسة الدليل اللفظيّ والتمييز بين درجاتٍ من الظهور اللفظي.

الظهور التصوّريّ والظهور التصديقي:

إذا سمعنا كلمةً مفردةً كالماء من آلةٍ، انتقل ذهننا إلىٰ تصوّر المعنىٰ، وكذلك إذا سمعناها من إنسانٍ ملتفت، ولكنّنا في هذه الحالة لا نتصوّر المعنىٰ فحسب، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفّظه أن يخطر ذلك المعنىٰ في ذهننا، بينما لا معنىٰ لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آلة، فهناك إذن دلالتان لكلمة «الماء»:

إحداهما: الدلالة الثابتة حتّىٰ في حالة الصدور من آلة، وتسمّىٰ بالدلالة التصوريّة.

والأُخرىٰ: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفِّظ الملتفت، وتسمّىٰ بالدلالة التصديقيّة.

وإذا ضَمَّ المتلفّظ الملتفت كلمةً أُخرىٰ فقال: «الماء بارد» استكشفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا معنىٰ الماء، ومعنىٰ بارد، ومعنىٰ جملة «الماء بارد» ككلّ.

ولكن لماذا يريد أن نتصوّر ذلك كلّه؟

والجواب: أنّ تلفّظه بهذه الجملة يدلّ عادةً علىٰ أنّ المتكلّم يريد بذلك أن يخبرنا ببرودة الماء ويقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك، كما في حالات الهزل، فإنّ الهازل لا يقصد إلّا إخطار صورة المعنىٰ في ذهن السامع فقط، علىٰ خلاف المتكلّم الجادّ.

فالمتكلّم الجادّ حينما يقول: «الماء بارد» يكتسب كلامه ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصوّريّة المتقدّمة، والدلالة التصديقيّة المتقدّمة، (ولنسمّها بالدلالة التصديقيّة الأُولىٰ)، ودلالة ثالثة هي الدلالة علىٰ قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء، وتسمّىٰ بالدلالة علىٰ المراد الجدّي، كما تسمّىٰ بالدلالة التصديقية الثانية.

وأمّا الهازل حين يقول: «الماء بارد» فلكلامه دلالة تصوريّة ودلالة تصديقيّة أُولى دون الدلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جادّاً ولا يريد الإخبار حقيقة. وأمّا الآلة حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها إلّا دلالة تصوّريّة فقط. وهكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسامٍ من الدلالة.

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة:

والدلالة التصوريّة هي في حقيقتها علاقة سببيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، ولمّا كانت السببيّة بين شيئين لا تحصل بدون مبرِّرٍ اتّجه البحث إلىٰ تبريرها، ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:

الأوّل: احتمال السببيّة الذاتيّة بأن يكون اللفظ بذاته دالّاً علىٰ المعنىٰ وسبباً لإحضار صورته، ولا شكّ في سقوط هذا الاحتمال؛ لما هو معروف بالخبرة

والملاحظة من عدم وجود أيّة دلالةٍ لِلَّفظ لدىٰ الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثاني: افتراض أنّ السببيّة المذكورة نشأت من وضع الواضع اللفظَ للمعنىٰ، والوضع نوع اعتبارٍ يجعله الواضع وإن اختلف المحقّقون في نوعيّة المعتبَر[1]، فهناك من قال: إنّه «اعتبار سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ». ومن قال: إنّه «اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى». ومن قال: إنّه «اعتبار كون اللفظ علىٰ المعنىٰ، كما توضع الأعمدة علىٰ رؤوس الفراسخ».

ويرد علىٰ هذا المسلك بكلّ محتملاته: أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ سببيّة واقعيّة بعد الوضع، ومجرّد اعتبار كون شيءٍ سبباً لشيءٍ أو اعتبار ما يقارب هذا المعنىٰ لا يحقّق السببيّة واقعاً، فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أن يفسّروا كيفيّة نشوء السببيّة الواقعيّة من الاعتبار المذكور، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّىٰ بآخرينَ إلىٰ اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

الثالث: أنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً، بل هو تعهّد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنىٰ، وبذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنىٰ[2]، ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطنة ضمناً للدلالة التصوّريّة، بينما علىٰ مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وهذا فرق مهمّ بين المسلكين.

وهناك فرق آخر، وهو: أنّه بناءً علىٰ التعهّد يجب افتراض كلّ متكلّمٍ متعهّداً وواضعاً لكي تتمّ الملازمة في كلامه، وأمّا بناءً علىٰ مسلك الاعتبار فيفترض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسّس أوجب دلالةً تصوّريّةً عامّةً لكلّ من علم به، بدون حاجةٍ إلىٰ تكرار عمليّة الوضع من الجميع.

---

(١) راجع نهاية الدراية ١: ٤٧ وأجود التقريرات ١: ١١.

(٢) تشريح الاصول: ٢٥، والمحاضرات ١: ٤٥.

ويرد علىٰ مسلك التعهّد :

أوّلاً : أنّ المتكلّم لا يتعهّد عادةً بأن لا يأتيَ باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنىٰ الذي يريد وضع اللفظ له ؛ لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً، مع أنّ كلّ متكلّمٍ كثيراً مّا يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنىٰ المجازيّ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمنيّ المذكور من كلّ متكلّم.

وثانياً : أنّ الدلالة اللفظيّة والعلقة اللغويّة بموجب هذا المسلك تتضمّن استدلالاً منطقيّاً، وإدراكاً للملازمة، وانتقالاً من أحد طرفيها إلىٰ الآخر، مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأُولىٰ لطفولته وقبل أن ينضج أيّ فكرٍ استدلاليٍّ له، وهذا يبرهن علىٰ أنّها أبسط من ذلك.

والتحقيق : أنّ الوضع يقوم علىٰ أساس قانونٍ تكوينيٍّ للذهن البشريّ، وهو : أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر.

وهذا الربط بين تصوّرين تارةً يحصل بصورةٍ عفويّة، كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد، وأُخرىٰ يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع، إذ يربط بين اللفظ وتصوّر معنىً مخصوصٍ في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلىٰ تصوّر المعنىٰ.

والاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلّا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنىٰ.

فسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بهذا المعنىٰ. وبذلك صحّ أن يقال : إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ بنحوٍ أكيدٍ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

ومن هنا نعرف أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وأمّا الدلالتان

التصديقيّتان الأُولىٰ والثانية فمنشؤهما الظهور الحاليّ والسياقيّ للكلام، لا الوضع.

الوضع التعيينيّ والتعيّني :

وقد قسّم الوضع من ناحية سببه إلىٰ تعيينيٍّ وتعيّني :

فقيل[1] : إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ إن نشأت من جعلٍ خاصٍّ فالوضع تعيينيّ، وإن نشأت من كثرة الاستعمال بدرجةٍ توجب الأُلفة الكاملة بين اللفظ والمعنىٰ فالوضع تعيّني.

ويلاحظ علىٰ هذا التقسيم : بأنّ الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهّد فلا يمكن أن ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرةً ؛ لوضوح أنّ الاستعمال المتكرّر لا يولِّد بمجرّده اعتباراً ولا تعهّداً، فلا بدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهّد، فالفرق بين الوضعين في نوعيّة الكاشف عن الوضع.

وهذه الملاحظة لا ترد علىٰ ما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنّه «القرن الأكيد» بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، فإنّ حالة القرن الأكيد تحصل بكثرة الاستعمال أيضاً ؛ لأنّها تؤدّي إلىٰ تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرّر إلىٰ أن يبلغ إلىٰ درجةٍ تجعل أحد التصوّرين صالحاً لتوليد التصوّر الآخر، فيتمّ بذلك الوضع التعيّني.

توقّف الوضع علىٰ تصوّر المعنىٰ :

ويشترط في كلّ وضعٍ يباشره الواضع : أن يتصوّر الواضع المعنىٰ الذي يريد أن يضع اللفظ له ؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم علىٰ المعنىٰ واللفظ، وكلّ حاكمٍ لابُدّ له من

---

(١) انظر كفاية الأُصول : ٢٤ .

استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

وتصوّر المعنىٰ: تارةً يكون باستحضاره مباشرةً، وأُخرىٰ باستحضار عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنىٰ. وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات:

الأُولىٰ: أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه، ويُسمّىٰ بالوضع العامّ والموضوع له العامّ.

الثانية: أن يتصوّر الواضع معنىً جزئيّاً كزيدٍ ويضع اللفظ بإزائه، ويسمّىٰ بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الثالثة: أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلىٰ فرده ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير، ويسمّىٰ بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وهناك حالة رابعة لا يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهي: أن يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنىً جامع، وهذا مستحيل؛ لأنّ الفرد والخاصّ ليس عنواناً منطبقاً علىٰ ذلك المعنىٰ الجامع ليكون مشيراً إليه، فالمعنىٰ الجامع في هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه، ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال الحالة الأُولىٰ: أسماء الأجناس، ومثال الحالة الثانية: الأعلام الشخصيّة، وأمّا الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالاً لها، وسيأتي الكلام عن ذلك في بحثٍ مقبِلٍ إن شاء الله تعالىٰ.

توقّف الوضع علىٰ تصوّر اللفظ:

كما يتوقّف الوضع علىٰ تصوّر المعنىٰ كذلك يتوقّف علىٰ تصوّر اللفظ: إمّا بنفسه فيُسَمّىٰ الوضع «شخصيّاً»، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمّىٰ الوضع «نوعيّاً».

ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس، ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنىٰ هيئة اسم الفاعل، فإنّ الهيئة لمّا كانت لا تنفصل في مقام التصوّر عن المادة؛ وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع أن يُحضِر الهيئة في ضمن مادّةٍ معيّنةٍ كفاعل، ويضع كلّ ما كان علىٰ هذه الوتيرة للمعنىٰ الفلانيّ فيكون الوضع نوعيّاً.

المجـاز:

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنىٰ الحقيقيّ صلاحيّة الدلالة علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما، كما يكتسب صلاحيّة الدلالة علىٰ كلّ معنىً مقترنٍ بالمعنىٰ الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيّة المشابهة، غير أنّها صلاحيّة بدرجةٍ أضعف؛ لأنّها تقوم علىٰ أساس مجموع اقترانين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة علىٰ المعنىٰ المجازيّ تصبح هذه الصلاحيّة فعليّة؛ ويكون اللفظ دالّاً فعلاً علىٰ المعنىٰ المجازي.

وأمّا في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلىٰ الذهن من اللفظ تصوّر المعنىٰ الموضوع له، ومن هنا يقال: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ يتعلّق بالمعنىٰ الموضوع له دائماً، بمعنىٰ أنّه هو الذي تأتي صورته إلىٰ الذهن بمجرّد سماع اللفظ دون المعنىٰ المجازي.

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحيّة الدلالة علىٰ المعنىٰ المجازيّ لا يحتاج إلىٰ وضعٍ خاصٍّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنىٰ الحقيقي.

وإنّما الكلام في أنّه هل يصحّ استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ ما دام أصبح صالحاً للدلالة عليه، أو تتوقّف صحّته علىٰ وضعٍ معيّن؟

وعلىٰ تقدير القول بالتوقّف لابدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازيّ بنحوٍ يختلف عن الوضع للمعنىٰ الحقيقي ـ وإلّا لانقلب المعنىٰ المجازيّ إلىٰ حقيقيٍّ وهو خلف ـ ويحفظ الطوليّة بين الوضعين علىٰ نحوٍ يفسّر أسبقيّة المعنىٰ الحقيقيّ إلىٰ الذهن عند سماع اللفظ المجرّد عن القرينة، وذلك بأن يدّعىٰ ـ مثلاً ـ وضع اللفظ المنضمّ إلىٰ القرينة للمعنىٰ المجازيّ، فحيث لا قرينة تنحصر علاقة اللفظ بالمعنىٰ الحقيقيّ ولا يزاحمه المعنىٰ المجازيّ.

والصحيح: عدم الاحتياج إلىٰ وضعٍ في المجاز لتصحيح الاستعمال؛ لأنّه: إن أُريد بصحّة الاستعمال حسنه فواضح أنّ كلّ لفظٍ له صلاحيّة الدلالة علىٰ معنىً يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحيّة بالنسبة إلىٰ المعنىٰ المجازيّ ـ كما عرفت ـ فيصحّ استعماله فيه.

وإن أُريد بصحّة الاستعمال انتسابه إلىٰ اللغة التي يريد المتكلّم التكلّم بها فيكفي في ذلك أن يكون الاستعمال مبنيّاً علىٰ صلاحيّةٍ في اللفظ للدلالة علىٰ المعنىٰ ناشئةٍ من أوضاع تلك اللغة.

علامات الحقيقة والمجاز:

ذكر المشهور عدّةَ علاماتٍ لتمييز المعنىٰ الحقيقيّ عن المجازي:

منها: التبادر من اللفظ، أي انسباق المعنىٰ إلىٰ الذهن منه؛ لأنّ المعنىٰ المجازيّ لا يتبادر من اللفظ إلّا بضمّ القرينة، فإذا حصل التبادر بدون قرينةٍ كشف عن كون المتبادر معنىً حقيقيّاً.

وقد يعترض علىٰ ذلك: بأنّ تبادر المعنىٰ الحقيقيّ من اللفظ يتوقّف علىٰ علم الشخص بالوضع، فإذا توقّف علمه بالوضع علىٰ هذه العلامة لزم الدور.

وأُجيب علىٰ ذلك: بأنّ التبادر يتوقّف علىٰ العلم الارتكازيّ بالمعنىٰ، وهو

العلم المترسّخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلاً، والمطلوب من التبادر العلم الفعليّ المتقوّم بالالتفات، فلا دَور، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم، علامةً عند الجاهل لا دَور فيه أيضاً.

والتحقيق: أنّ الاعتراض بالدور لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيّ علىٰ افتراض أنّ انتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ من اللفظ فرع العلم بالوضع، مع أنّه فرع نفس الوضع، أي وجود عمليّة القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ في ذهن الشخص، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أُمّه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصوّر أمّه عندما يسمع كلمة «ماما»، مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنىٰ الوضع.

فالتبادر إذن يتوقّف علىٰ وجود عمليّة القرن الأكيد بين التصوّرَين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع، أي العلم بذلك القرن الأكيد، فلا دَور.

ومنها: صحّة الحمل، فإن صحّ الحمل الأوّليّ الذاتيّ لِلَّفظ المراد استعلام حاله علىٰ معنىً ثبت كونه هو المعنىٰ الموضوع له، وإن صحّ الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوانٍ هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنىٰ الموضوع له، ولا مصداقه.

والصحيح: أنّ صحّة الحمل إنّما تكون علامةً علىٰ كون المحمول عليه هو نفس المعنىٰ المراد في المحمول، أو مصداق المعنىٰ المراد، أمّا أنّ هذا المعنىٰ المراد في جانب المحمول هل هو معنىً حقيقيّ لِلَّفظ، أو مجازيّ؟ فلا سبيل إلىٰ تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل، بل لا بدّ أن يرجع الإنسان إلىٰ مرتكزاته لكي يعيّن ذلك.

ومنها: الاطّراد، وهو: أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنىٰ المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فردٍ من أفراد ذلك المعنىٰ، فيدلّ الاطّراد في

صحّة الاستعمال علىٰ كونه هو المعنىٰ الحقيقيّ لِلَّفظ، إذ لا اطّراد في صحّة الاستعمال في المعنىٰ المجازي.

وقد اُجيب علىٰ ذلك: بأنّ الاستعمال في معنىً إذا صحّ مجازاً ولو في حالٍ وبلحاظ فردٍ صحّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد، مع الحفاظ علىٰ كلّ الخصوصيّات والشؤون التي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد، فالاطّراد ثابت إذن في المعاني المجازيّة أيضاً؛ مع الحفاظ علىٰ الخصوصيّات التي بها صحّ الاستعمال.

تحويل المجاز إلىٰ حقيقة:

إذا استعمل الإنسان كلمة «الأسد» ـ مثلاً ـ الموضوعة للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازيّ. وقد يحتال لتحويله إلىٰ استعمالٍ حقيقيٍّ بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبّقه علىٰ الرجل الشجاع بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترس، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعناية، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوّز في الكلمة؛ لأنّها استعملت في ما وضعت له، وإنّما العناية في تطبيق مدلولها علىٰ غير مصداقه فهو مجاز عقليّ لا لفظي.

استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ:

إذا استعمل اللفظ واُريد به معنىً مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شكّ، وأمّا إذا كان المعنىٰ الموضوع له اللفظ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيرةٍ واُريد به بعض تلك الحصص، كما إذا أتيت بلفظ «الماء» وأردت ماء الفرات فهذا له حالتان:

الأُولىٰ: أن تستعمل لفظة «الماء» بمفردها في تلك الحصّة بالذات، أي في ماء الفرات بما هو ماء خاصّ، وهذا يكون مجازاً؛ لأنّ اللفظ لم يوضع للخاصّ بما هو خاصّ.

الثانية : أن تستعمل لفظة «الماء» في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظٍ آخر يدلّ علىٰ خصوصية الفرات بأن تقول : «ائتني بماء الفرات»، فالحصّة الخاصّة قد أُفيدت بمجموع كلمتي «ماء» و «الفرات»، لا بكلمة «ماء» فقط، وكلّ من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعة له فلا تجوز، ونطلق علىٰ إرادة الخاصّ بهذا النحو «طريقة تعدّد الدالّ والمدلول»، فطريقة تعدّد الدالّ والمدلول نعني بها : إفادة مجموعة من المعاني بمجموعةٍ من الدوال وبإزاء كلّ دالٍّ واحد من تلك المعاني.

الاشتراك والترادف :

لا شكّ في إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين لِلَفظٍ واحد) والترادف (وهو وجود لفظين لمعنىً واحدٍ) بناءً علىٰ غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع، ومجرّد كون الاشتراك مؤدّياً إلىٰ الإجمال وتردّد السامع في المعنىٰ المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهيم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة.

وأمّا علىٰ مسلك التعهّد فلا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنىٰ (الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنىٰ الذي يضع له اللفظ) امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلىٰ لفظٍ واحد، إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وإذا كان التعهّد بمعنىٰ (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنىٰ) امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلىٰ معنىً واحد، إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنىٰ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وحلُّ الإشكال: إمّا بافتراض (تعدّد المتعهّد) أو (وحدة المتعهّد بأن يكون متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهّداً عند قصد تفهيم المعنىٰ بالإتيان بأحد اللفظين) أو (فرض تعهّدَين مشروطَين علىٰ نحوٍ يكون المتعهَّد به في كلٍّ منهما مقيّداً بعدم الآخر)[1].

تصنيف اللغة:

تنقسم اللغة إلىٰ كلمةٍ بسيطة، وكلمةٍ مركّبة، وهيئةٍ تركيبيّة تقوم بأكثر من كلمة.

فالكلمة البسيطة: هي الكلمة الموضوعة بمادّة حروفها وتركيبها الخاصّ بوضعٍ واحدٍ للمعنىٰ، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف.

والكلمة المركّبة: هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع ولمادتها وضع آخر، من قبيل الفعل.

والهيئة التركيبية: هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمةٍ إلىٰ أُخرىٰ وتكون موضوعةً لمعنىً خاصّ.

والهيئات والحروف عموماً لا تستقلّ معانيها بنفسها؛ لأنّها من سنخ النسب والارتباطات، ففي قولنا: «السير إلىٰ مكّة المكرّمة واجب» تدلّ «إلىٰ» علىٰ نسبةٍ خاصّةٍ بين السير ومكّة، حيث إنّ السير ينتهي بمكّة، وتدّل هيئة «مكّة المكرّمة» علىٰ نسبةٍ وصفيّةٍ وهي كون «المكرّمة» وصفاً لمكّة، وتدلّ هيئة جملة «السير ... واجب» علىٰ نسبةٍ خاصّةٍ بين السير وواجب، وهي: أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير.

---

(١) هذه حلول ثلاثة للإشكال أفرزنا بعضها عن بعض بالأقواس لتسهيل الأمر على الطالب.

والنسبة التي يدلّ عليها الحرف غير كافيةٍ بمفردها لتكوين جملةٍ تامّة، ولهذا تسمّىٰ بالنسبة الناقصة. وأمّا الهيئات فبعضها يدلّ علىٰ النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفيّة، وبعضها يدلّ علىٰ النسبة التي تتكوّن بها جملة تامّة، وتسمّىٰ «نسبة تامّة»، وذلك كهيئة الجملة الخبريّة، أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل «زيدٌ عالم» و «صُمْ».

ويصطلح أُصوليّاً علىٰ التعبير بالمعنىٰ الحرفيّ عن كلّ نسبة، سواء كانت مدلولةً للحرف، أو لهيئة الجملة الناقصة، أو لهيئة الجملة التامّة. وبالمعنىٰ الاسميّ عمّا سوىٰ ذلك من المدلولات.

ويختلف المعنىٰ الحرفيّ عن المعنىٰ الاسميّ في أُمورٍ، منها: أنّ المعنىٰ الحرفيّ باعتباره نسبةً وكلّ نسبةٍ متقوّمة بطرفيها، فلا يمكن أن يلحظ دائماً إلّا ضمن لحاظ طرفي النسبة، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أن يلحظ بصورةٍ مستقلّة.

وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه‌الله إلىٰ التفرقة بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة بأنّ الأُولىٰ إخطاريّة، والثانية إيجاديّة. والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه[1] أنّ مراده بكون المعنىٰ الاسميّ إخطاريّاً: أنّ الاسم يدلّ علىٰ معنىً ثابتٍ في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة علىٰ الكلام، وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذلك المعنىٰ. ومراده بكون المعنىٰ الحرفيّ إيجاديّاً: أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يعبّر عن معنىً أسبق رتبةً من هذه المرحلة، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلاميّ الذي يحصل به.

وهذا المعنىٰ من الإيجاديّة للحرف واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإن كان

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٦ ـ ٢٠. وفوائد الأُصول ١: ٣٧ ـ ٤٣.

يوجد الربط في مرحلة الكلام ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالته علىٰ معنىً، أي علىٰ الجانب النسبيّ والربطيّ في الصورة الذهنية، ونسبته إلىٰ الربط القائم في الصورة الذهنيّة علىٰ حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسميّة[1] الداخلة في تلك الصورة، فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإخطاريّة والإيجاديّة.

نعم، هناك معنىً آخر دقيق ولطيف لإيجاديّة المعاني الحرفيّة تتميّز به عن المعاني الاسميّة؛ تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالىٰ.

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها:

كلّ حرفٍ نجد تعبيراً اسميّاً موازياً له، فـ«إلىٰ» يوازيها في الأسماء «انتهاء»، و «من» يوازيها «ابتداء»، و «في» توازيها «ظرفيّة» وهكذا. وعلىٰ الرغم من الموازاة فإنّ الحرف والاسم الموازي له لَيسا مترادفَين؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر؛ كما هو الشأن في المترادفَين عادة. والسبب في ذلك يعود إلىٰ أنّ الحرف يدلّ علىٰ النسبة، والاسم يدلّ علىٰ مفهومٍ اسميٍّ يوازي تلك النسبة ويلازمها، ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلىٰ» عن طرفيه ويلحظ مستقلّاً؛ لأنّ النسبة لا تنفصل عن طَرَفَيها، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة «الانتهاء» بمفردها ونتصوّر معناها.

ونفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع أسماءٍ موازيةٍ لها، فقولك: «زيد عالم» إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيدٍ تعبير اسميّ عن مدلول هيئة «زيد عالم»، إلّا أنّه لا يرادفه؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسميّ لكنت قد قلت جملةً ناقصةً لا يصحّ السكوت عليها، بينما «زيد عالم» جملة تامّة يصحّ السكوت

---

(١) هكذا جاءت العبارة في الطبعة الاولى، والأنسب: على حدّ نسبة الاسم إلى المعاني الاسميّة.

عليها.

تنوّع المدلول التصديقيّ:

عرفنا في ما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الأُولىٰ تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصة والجمل التامّة. والدلالة التصديقيّة الثانية علىٰ المراد الجدّيّ تختصّ بها الجمل التامّة. وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ؛ وهو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنىٰ في ذهن السامع. وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني ـ أي المراد الجدّيّ ـ فيختلف من جملةٍ تامّةٍ إلىٰ جملةٍ تامّةٍ أُخرىٰ. فالجملة الخبريّة مثل «زيد عالم» مدلولها الجدّيّ قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئتها، والجملة الاستفهاميّة «هل زيد عالم؟» مدلولها الجدّيّ طلب الفهم والاطّلاع علىٰ وقوع تلك النسبة التامّة، والجملة الطلبيّة «صلّ» مدلولها الجدّيّ طلب إيقاع النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئة «صَلِّ» أي طلب وقوع الصلاة من المخاطب.

ويختلف في ذلك السيد الأُستاذ[1] فإنّه بنىٰ ـ كما عرفنا سابقاً ـ علىٰ أنّ الوضع عبارة عن التعهّد، وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظيّة الناشئة من الوضع دلالة تصديقيّة، لا تصوّريّة بحتة، وعلىٰ هذا الأساس اختار أنّ كلّ جملةٍ تامّةٍ موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّيّ مباشرةً، وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٨ و ١٠٤.

المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة :

لا شكّ في أنّ المعنىٰ الموضوع له للجملة التامّة يختلف عن المعنىٰ الموضوع له للجملة الناقصة ؛ لأنّ الأُولىٰ يصحّ السكوت عليها دون الثانية . وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له :

أحدهما : مبنيّ علىٰ أنّ المعنىٰ الموضوع له هو المدلول التصديقيّ مباشرةً ، كما اختاره السيّد الأُستاذ تفريعاً علىٰ تفسيره للوضع بالتعهّد ، وحاصله : أنّ الجملة التامّة في قولنا : «المفيدُ عالم» موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع ، والجملة الناقصة الوصفيّة في قولنا : «المفيد العالم» موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصّة الخاصّة[1] .

و الجواب علىٰ ذلك : ما تقدّم من أنّ المعنىٰ الموضوع له غير المدلول التصديقيّ ، بل هو المدلول التصوّريّ ، و المدلول التصوّريّ للحروف و الهيئات هو النسبة ، فلابدّ من افتراض فرقٍ بين نحوين من النسبة : أحدهما يكون مدلولاً للجملة التامّة ، و الآخر مدلول للجملة الناقصة .

والتفسير الآخر : أنّ هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة ، ولكنّها في إحداهما اندماجيّة وفي الأُخرىٰ غير اندماجيّة ، وكلّ جملةٍ موضوعة للنسبة الاندماجيّة فهي ناقصة ؛ لأنّها تحوّل المفهومَين إلىٰ مفهومٍ واحدٍ وتُصيّر الجملة في قوّة كلمةٍ واحدة ، وكلّ جملةٍ موضوعة للنسبة غير الاندماجيّة فهي جملة تامّة . وقد تقدّم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك .

---

(١) راجع ما جاء في هامش أجود التقريرات ١ : ٢٤ و ٣١.

الدلالات الخاصّة والمشتركة :

هذه نبذة تمهيديّة عن الدلالة اللفظيّة وعلاقات الألفاظ بالمعاني؛ نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

ومن الواضح أنّ هذه الدلالات علىٰ قسمين : فبعضها دلالات خاصّة ترتبط ببعض المسائل الفقهيّة، كدلالة كلمة «الصعيد» أو «الكعب»، وبعضها دلالات عامّة تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة الأمر علىٰ الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الأُصوليّ إنّما هو القسم الثاني، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ اللفظي.

الأمـرُ والنهي

الأمـر:

الأمرُ تارةً يستعمل بمادّته، فيقال: «آمرك بالصلاة»، وأُخرىٰ بصيغته، فيقال: «صَلِّ».

أمّا مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع علىٰ الطلب، ولكن لا بنحوٍ تكون مرادفةً لِلَفظ الطلب؛ لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه علىٰ الطلب التكوينيّ، كطلب العطشان للماء، والطلب التشريعيّ، سواء صدر من العالي أو من غيره، بينما الأمر لا يصدق إلّا علىٰ الطلب التشريعيّ من العالي، سواء كان مستعلياً ـ أي متظاهراً بعلوِّهِ ـ أوْ لا.

كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغةً بالطلب، بل ذكرت لها معانٍ أُخرىٰ: كالشيء، والحادثة، والغرض، وعلىٰ هذا الأساس تكون مشتركاً لفظيّاً، وتعيين الطلب بحاجةٍ إلىٰ قرينة، ومتىٰ دلّت القرينة علىٰ ذلك يقع الكلام في أنّ المادّة تدلّ علىٰ الطلب بنحو الوجوب، أو تلائم مع الاستحباب؟

فقد يستدلّ علىٰ أنّها تدلّ علىٰ الوجوب بوجوه:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾(١). وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لَما وقع علىٰ إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب.

---

(١) النور: ٦٣.

ومنها : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لولا أن أشُقَّ علىٰ أمّتي لأمرتهم بالسواك»[١].

وتقريبه : أنّ الأمر لو كان يشمل الاستحباب لَما كان الأمر مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهر الحديث.

ومنها : التبادر ، فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولىٰ حين يستعمل كلمة الأمر أنّه في مقام الإيجاب والإلزام ، والتبادر علامة الحقيقة.

وأمّا صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدّة معانٍ ، كالطلب ، والتمنّي ، والترجّي ، والتهديد ، والتعجيز ، وغير ذلك ، وهذا في الواقع خلط بين المدلول التصوّريّ للصيغة والمدلول التصديقيّ الجدّي لها باعتبارها جملةً تامّة.

وتوضيحه : أنّ الصيغة ـ أي هيئة فعل الأمر ـ لها مدلول تصوّريّ ، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنىٰ الحرفيّ ، كما هو الشأن في سائر الهيئات والحروف ، فلا يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسميّ ، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة ، بل نسبة طلبيّة أو إرساليّة توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال ، كما توازي النسبة التي تدلّ عليها «إلىٰ» مفهوم «الانتهاء».

والعلاقة بين مدلول الصيغة ـ بوصفه معنىً حرفيّاً ـ ومفهوم الإرسال أو الطلب تُشابِه العلاقة بين مدلول «من» و «إلىٰ» و «في» ومدلول «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفيّة» ، فهي علاقة موازاة لا ترادف.

ونقصد بالنسبة الطلبيّة أو الإرسالية : الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه ، أو بين المرسَل والمرسَل إليه ، وهذا هو المدلول التصوّريّ للصيغة الثابت بالوضع.

وللصيغة باعتبارها جملةً تامّةً مكوّنةً من فعلٍ وفاعلٍ مدلولٌ تصديقيٌ جدّي

(١) وسائل الشيعة ٢ : ١٧ ، الباب ٣ من أبواب السواك ، الحديث ٤.

بحكم السياق، لا الوضع، إذ تكشف سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفس المتكلّم هو الذي دعاه إلىٰ استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعي التي يمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارةً يكون الداعي هو الطلب، وأُخرىٰ الترجّي، وثالثةً التعجيز، وهكذا؛ مع انحفاظ المدلول التصوّري للصيغة في الجميع.

هذا كلّه علىٰ المسلك المختار المشهور القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة. وأمّا بناءً علىٰ مسلك التعهّد القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامّة هو المعنىٰ الموضوع له ابتداءً فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنىٰ في تلك الموارد؛ لاختلاف المدلول الجدّيّ.

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغة أنّ المدلول التصديقيّ الجدّيّ هو الطلب دون سائر الدواعي الأُخرىٰ؛ وذلك لأنّه: إن قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الطلبيّة فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقيّ للمدلول التصوّريّ دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلىٰ المدلول التصوّريّ، وظاهر كلّ كلامٍ أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقيّة للمدلول التصوّريّ.

وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الإرساليّة فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهذه النسبة إنّما ينشأ من الطلب، لا من سائر الدواعي، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

ولكن قد يتّفق أحياناً أن يكون المدلول الجدّيّ هو قصد الإخبار عن حكمٍ شرعيٍّ آخر غير طلب المادّة أو إنشاء ذلك الحكم وجعله، كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول»، فإنّ المراد الجدِّي من «اغسل» ليس طلب الغسل، إذ قد يتنجّس ثوب الشخص فيهمله ولا يغسله ولا إثم عليه، وإنّما المراد بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول وهذا حكم وضعيّ، وأنّه يطهر بالغسل وهذا حكم وضعيّ آخر، وفي هذه الحالة تسمّىٰ الصيغة بالأمر الإرشادي؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم.

وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر علىٰ الطلب أنّها تدلّ علىٰ الطلب الوجوبيّ كذلك الحال في صيغة الأمر، بمعنىٰ أنّها تدلّ علىٰ النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادةٍ لزوميّة، وهذا هو الصحيح، للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، إمّا بإدخال لام الأمر عليه، فيكون الاستعمال بلا عناية، وإمّا بدون إدخاله، كما إذا قيل: «يعيد»، و «يغتسل»، ويشتمل الاستعمال حينئذٍ علىٰ عناية؛ لأنّ الجملة حينئذٍ خبريّة بطبيعتها وقد استعملت في مقام الطلب. وفي الأوّل يدلّ علىٰ الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، وفي الثاني يوجد خلاف في الدلالة علىٰ الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالىٰ.

دلالات أُخرىٰ للأمر:

عرفنا أنّ الأمر يدلّ علىٰ الطلب، ويدلّ علىٰ أنّ الطلب علىٰ نحو الوجوب. وهناك دلالات أُخرىٰ محتملة وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها: دلالته علىٰ نفي الحرمة بدلاً عن دلالته علىٰ الطلب والوجوب في حالةٍ معيّنة، وهي: ما إذا ورد عقيب التحريم، أو في حالةٍ يحتمل فيها ذلك.

والصحيح: أنّ صيغة الأمر علىٰ مستوىٰ المدلول التصوّري لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّةً علىٰ النسبة الطلبيّة، غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا يصبح مجملاً ومردّداً بين الطلب الجدّيّ وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدىٰ الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية.

ومنها: دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدّدٍ علىٰ وجوب القضاء خارج الوقت علىٰ من لم يأتِ بالواجب في وقته.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ الأمر بالفعل الموقّت: تارةً يكون أمراً واحداً

بهذا الفعل المقيّد فلا يقتضي إلّا الإتيان به، فإن لم يأتِ به حتّىٰ انتهىٰ الوقت فلا موجب من قِبَله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلىٰ أمرٍ جديد.

وتارةً أُخرىٰ يكون الأمر بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين في بيانٍ واحد: أحدهما أمر بذات الفعل علىٰ الإطلاق، والآخر أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثاني بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذٍ ولو خرج الوقت، فلا يحتاج إيجاب القضاء إلىٰ أمرٍ جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده علىٰ الوجه الثاني إلىٰ قرينةٍ خاصّة.

ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيءٍ علىٰ الأمر بذلك الشيء مباشرةً، بمعنىٰ أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيءٍ فهل يستفاد الأمر المباشر لخالدٍ من ذلك، أوْ لا؟

فعلىٰ الأوّل لو أنّ خالداً اطّلع علىٰ ذلك قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء. وعلىٰ الثاني لا يكون ملزماً بشيءٍ.

ومثاله في الفقه: أمر الشارع لوليّ الصبيّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به كان أمر الشارع هذا أمراً للصبيّ ـ ولو علىٰ نحو الاستحباب ـ بالصلاة.

النهـي:

كما أنّ للأمر مادّةً وصيغةً كذلك الحال في النهي، فمادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل «لا تكذب»، والمادّة تدلّ علىٰ الزجر بمفهومه الاسميّ، والصيغة تدلّ علىٰ الزجر والإمساك بنحو المعنىٰ الحرفيّ، وإن شئت عبِّر بالنسبة الزجريّة والإمساكيّة.

وقد وقع الخلاف بين جملةٍ من الأُصوليّين في : أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرّد أمر عدميّ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ؟

وقد يستدلّ للوجه الثاني : بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطلب به. ويندفع هذا الدليل : بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به.

ويندفع الوجه الثاني : بأنّ من حصل منه الترك بدون كفٍّ لا يعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

و الصحيح : أنّ كلا الوجهين باطل ؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ، و إنّما هو زجر بنحو المعنىٰ الاسميّ كما في مادّة النهي، أو بنحو المعنىٰ الحرفيّ كما في صيغة النهي، و هذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لا الترك.

ولا إشكال في دلالة النهي مادّةً وصيغةً علىٰ كون الحكم بدرجة التحريم، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

الاحتراز في القُيود

إذا ورد خطاب يشتمل علىٰ حكمٍ وقيدٍ له، فقد يكون هذا القيد متعلّقاً للحكم، كالإكرام في «أكرم الفقير». وقد يكون موضوعاً له، كالفقير في المثال. وقد يكون شرطاً، كما في الجملة الشرطيّة «إذا زالت الشمس فصلِّ». وقد يكون غايةً، كما في «صُمْ إلىٰ الليل». وقد يكون وصفاً للموضوع، كالعادل في «أكرم الفقيرَ العادل»، وهكذا.

وفي كلّ هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوّري أُريد إخطاره في ذهن السامع، ومدلول تصديقيّ جدِّيّ، وهو الحكم الشرعيّ الذي أُبرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكمٍ يرتبط بذلك القيد علىٰ نحوٍ من أنحاء الارتباط، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصوّريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّيّ، بمعنىٰ أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام، فحينما يقول المولىٰ: «أكرم الفقير العادل» نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل علىٰ الفقير العادل، وأُخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام؛ وذلك لأنّ المولىٰ لو لم يكن قد أخذ العدالة قيداً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله: «أكرم الفقيرَ العادل» لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوريّ لكلامه قيداً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام، أي أنّه بيّن بالدلالة التصوّرية للكلام شيئاً وهو القيد، مع أنّه

لايدخـل فـي نطاق مراده الجدّيّ.

وهذا خلاف ظهورٍ عرفيٍّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّي. وبكلمةٍ أُخرىٰ: أنّ ما يقوله يريده حقيقةً، وبهذا الظهور تثبت قاعدة، وهي: قاعدة احترازيّة القيود، ومؤدّاها: أنّ كلّ قيدٍ يؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ أيضاً، فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد في المراد الجدّي؛ بمعنىٰ كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام الذي سِيقَ ذلك الكلام للكشف عنه.

ويترتّب علىٰ ذلك: أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب، ولكنّ هذا لا يعني أن إكرامه ليس واجباً باعتبارٍ آخر، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ.

وهكذا نعرف أنّ قاعدة احترازيّة القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذي يشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المشتمل علىٰ القيد لا يشمل من انتفىٰ عنه القيد، ولا تنفي وجود حكمٍ آخر يشمله.

الإطـلاق

الإطلاق يقابل التقييد، فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معينةً كان ذلك تقييداً، وإن تصوّرته بدون أن تلحظ معه أيّ وصفٍ أو حالةٍ اُخرىٰ كان ذلك إطلاقاً. فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصيّةٍ زائدةٍ في الطبيعة، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصيّة الزائدة. والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين، غير أنّها تتميّـز في الحالة الاُولىٰ بأمرٍ وجوديٍّ وهو لحاظ الخصوصيّة، وتتميّـز في الحالة الثانية بأمرٍ عدميٍّ وهو عدم لحاظ الخصوصيّة.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة «إنسان» ـ مثلاً ـ أو أيّ كلمةٍ مشابهةٍ هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين، فلا التقييد دخيل في المعنىٰ الموضوع له ولا الإطلاق، بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين، أو أنّ الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة، فتدلّ الكلمة بالوضع علىٰ الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذلك، ويترتّب علىٰ هذا الخلاف أمران:

أحدهما: أنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالاً حقيقيّاً علىٰ الوجه الأوّل؛ لأنّ المعنىٰ الحقيقيّ للكلمة محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق علىٰ السواء، ويكون مجازاً علىٰ الوجه الثاني؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق مع أنّها موضوعة للمطلق، أي للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكمٍ، كما إذا اُخذت موضوعاً للحكم ـ مثلاً ـ ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة علىٰ الإطلاق، أو لحصّةٍ مقيّدةٍ منه؟ أمكن علىٰ الوجه الثاني أن نستدلّ بالدلالة الوضعيّة لِلَّفظ علىٰ

الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنىٰ الموضوع له وقيدٌ له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلّم، فنطبّق عليه قاعدة احترازيّة القيود، فيثبت أنّ المراد الجدّيّ مطلق أيضاً.

وأمّا علىٰ الوجه الأوّل فلا دلالة وضعيّة لِلَّفظ علىٰ ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجبه للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعيّ لِلَّفظ، فالمتكلّم لم يذكر في كلامه التقييد، ولا الإطلاق، فلا يمكن بالطريقة السابقة أن نثبت الإطلاق، بل لابدّ من طريقةٍ أُخرىٰ.

والصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفيّ شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيّد علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول ليس فيه تجوّز. وعلىٰ هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلىٰ طريقةٍ أُخرىٰ، إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذٍ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكورٍ في الكلام، فلا يُتاحُ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

[قرينة الحكمة]:

والطريقة الأُخرىٰ: هي مايسمّيها المحقّقون المتأخّرون بقرينة الحكمة، وجوهرها التمسّك بدلالةٍ تصديقيّةٍ لظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ آخر غير ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ الذي تعتمد عليه قاعدة احترازيّة القيود، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدة تعتمد علىٰ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ مفاده: أنّ ما يقوله يريده حقيقة، ويوجد ظهور عرفيّ سياقيّ آخر مفاده: أن لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في مراده الجدّيّ وحكمه، ولا يبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حالة عدم نصب قرينةٍ علىٰ التقييد فهو إذن ليس داخلاً في المراد الجدّيّ والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.

وهكذا نلاحظ أنّ كلّاً من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق وقاعدة

احترازيّة القيود تبتني علىٰ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غير الظهور العرفيّ السياقيّ الحاليّ الذي تعتمد عليه الأُخرىٰ، فالقاعدة تبتني علىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يقوله يريده، وقرينة الحكمة تبتني علىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّيّ يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّيّ، أي أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه.

وقد يُعترَض علىٰ قرينة الحكمة هذه: بأنّ اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلّا علىٰ الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً فلا دالَّ علىٰ الإطلاق، كما لا دالَّ علىٰ التقييد، مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجدّيّ جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّيّ إمّا مطلق، وإمّا مقيّد، وهذا يعني أنّه ـ علىٰ أيّ حال ـ لم يبيِّن تمام مراده بخطابه، ولا معيِّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

ويمكن الجواب علىٰ هذا الاعتراض: بأنّ ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ لا يعني سوىٰ أن يكون كلامه وافياً بالدلالة علىٰ تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني؛ بحيث لا يكون هناك معنىً لحظه المتكلّم ولم يأتِ بما يدلّ عليه، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لابدّ أن يأتي بما يدلّ علىٰ عدم لحاظه، فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهور الحاليّ السياقي.

وعليه فإذا كان المتكلّم قد أراد المقيّد مع أنّه لم ينصب قرينةً علىٰ القيد فهذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ زائدٍ علىٰ الطبيعة، وهو تقيّدها بالقيد؛ لأنّ المقيّد يتميّز بلحاظٍ زائد، ولا يوجد في الكلام ما يبيِّن هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ.

وإذا كان المتكلّم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ زائداً علىٰ الطبيعة؛ لأنّ الإطلاق ـ كما تقدّم ـ عبارة عن عدم لحاظ القيد، فصحّ أن يقال: إنّ المتكلّم لو كان قد أراد المقيّد لَما كان مبيّناً لتمام مرامه؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولاً لِلّفظ، وإذا كان مراده المطلق فقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ، بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك: أنّنا بتوسّط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنىٰ الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

لكن يبقىٰ هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود، وهذا الفارق العمليّ يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابساتٍ معيّنةٍ تفقده الظهور السياقيّ الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلّم ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه، وأمكن أن يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة، لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته، وخلافاً لذلك مَن يُثبِت الإطلاق بالدلالة الوضعية وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود فإنّ بإمكانه أن يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت علىٰ أيّ حال.

ثمّ إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة: تارةً يكون شموليّاً، أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة، وأُخرىٰ يكون بدليّاً يكفي في امتثال الحكم المجعول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأوّل: إطلاق الكذب في «لا تكذب»، ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في «صلِّ».

والإطلاق: تارةً يكون أفرادياً، وأُخرىٰ يكون أحوالياً، والمقصود بالإطلاق الأفراديّ: أن يكون للمعنىٰ أفراد فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرد به بعض الأفراد دون بعض، والمقصود بالإطلاق الأحواليّ: أن يكون للمعنىٰ أحوال، كما في أسماء الأعلام، فإنّ مدلول كلمة «زيد» وإن لم يكن له أفراد ولكن له أحوال متعدّدة، فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرَد به حال دون حال.

الإطلاق في المعاني الحرفيّة :

مرّ بنا سابقاً[١] أنّ المعاني في المصطلح الأُصوليّ : تارةً تكون معانيَ اسميّةً، كمدلول عالم في «أكرم العالم». وأُخرىٰ معاني حرفيّة، كمدلول صيغة الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينة الحكمة تجري علىٰ المعاني الاسميّة ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفيّة فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها.

مثلاً : إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض، فهل يمكن أن نطبّق قرينة الحكمة علىٰ مفاد «أكرم» في المثال وهو الوجوب المفاد علىٰ نهج النسبة الطلبيّة والإرساليّة لإثبات أنّه مطلق، أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثة[٢] إن شاء الله تعالىٰ. والصحيح فيه : إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق والتقييد :

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتقييد هنا بمعنىٰ لحاظ القيد، والإطلاق بمعنىٰ عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنىٰ الإتيان في الدليل بما يدلّ علىٰ القيد، والإطلاق بمعنىٰ عدم الإتيان بما يدلّ علىٰ القيد مع ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

والإطلاق الإثباتيّ يدلّ علىٰ الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتيّ يدلّ علىٰ

---

(١) مضى تحت عنوان : تصنيف اللغة.

(٢) سوف يأتي في الحلقة الثالثة عند الحديث عن ثمرة البحث عن المعاني الحرفية.

التقييد الثبوتيّ. ولا شكّ في أنّ الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أنّ التقابل علىٰ أقسام:

فتارةً يكون بين أمرين وجوديّين، كالتضادّ بين الاستقامة والانحناء.

وأُخرىٰ يكون بين وجودٍ وعدم، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه.

وثالثةً يكون بين وجود صفةٍ في موضعٍ معيّـنٍ وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه، من قبيل البصر والعمىٰ؛ فإنّ العمىٰ ليس عدم البصر ولو في جدار، بل عدم البصر في كائنٍ حيٍّ يمكن في شأنه أن يبصر.

وعلىٰ هذا الأساس اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين من أيّ واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضح علىٰ ضوء ما ذكرناه أنّه ليس تضادّاً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتيّ ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدم لحاظ القيد، ومن هنا قيل تارةً: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه. وقيل أُخرىٰ: إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمىٰ، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمىٰ.

وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين فهو من قبيل تقابل البصر والعمىٰ بدون شكٍّ، بمعنىٰ أنّ الإطلاق الإثباتيّ الكاشف عن الإطلاق الثبوتيّ هو عدم ذكر القيد في حالةٍ يتيسّر للمتكلّم فيها ذكر القيد، وإلّا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي.

الحالات المختلفة لاسم الجنس:

ممّا ذكرناه يتّضح أنّ أسماء الأجناس لا تدلّ علىٰ الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحاليّ وقرينة الحكمة. ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الأُولىٰ: أن يكون معرّفاً باللام من قبيل كلمة «البيع» في «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ».

الثانية : أن يكون منكّراً، أي منوّناً بتنوين التنكير(١) من قبيل كلمة « رجل » في « جاءَ رجلٌ » أو « جِئني برجل ».

الثالثة : أن يكون خالياً من التعريف والتنكير، كما في حالة كونه منوّناً بتنوين التمكين(٢) أو كونه مضافاً.

ويلاحظ : أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعيّ وبدون تطعيم لمعناه في الحالة الثالثة، بينما يطعّم في الحالة الثانية بشيءٍ من التنكير، وفي الحالة الأُولىٰ بشيءٍ من التعريف.

أمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية فأصبح نكرةً فالمعروف أنّها حيثيّة الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليّاً حين ينصبّ الأمر علىٰ نكرةٍ مثل «أكرم عالماً»؛ وذلك لأنّ طبيعة عالم ـ مثلاً ـ حين تتقيّد بقيد الوحدة لا يمكن أن تنطبق علىٰ أكثر من واحدٍ ـ أيِّ واحدٍ ـ وهو معنىٰ الإطلاق البدليّ.

وأمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأُولىٰ فأصبح معرفةً

---

(١) الظاهر أنّ المؤلّف الشهيد رحمه الله استعمل تنوين التنكير في غير مصطلحه النحوي، فإنّه عند النحاة عبارة عن التنوين «اللاحق لبعض الأسماء المبنيّة فرقاً بين معرفتها ونكرتها، ويقع في باب اسم الفعل بالسماع كصهٍ ومهٍ وإيهٍ، وفي العلم المختوم بويه بقياس، نحو : جاءني سيبويهِ وسيبويهٍ آخر» (مغني اللبيب / الباب الأوّل / حرف النون) في حين أنّ السيّد الشهيد رحمه الله قصد بذلك التنوين الذي يلحق الاسم النكرة لإفادة قيد الوحدة، مثل : أكرم فقيراً، أي فقيراً واحداً.

(٢) الظاهر أنّه رحمه الله استعمل تنوين التمكين أيضاً في غير مصطلحه النحوي، فإنّه عند النحاة عبارة عن التنوين «اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلاماً ببقائه على أصله... وذلك كزيد ورجل ورجالٍ» (المصدر السابق) ولا فرق في هذا المعنى بين ما يدلّ على قيد الوحدة وما لا يدلّ عليه. في حين أنّه رحمه الله قصد بذلك خصوص التنوين الذي لا دلالة فيه على قيد الوحدة، وإنّما يتمحّض في الدلالة على بقاء الاسم المعرب المنصرف على أصله مثل قوله تعالى : ﴿ قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذى﴾ بناءً على إرادة جنس القول المعروف.

فهي التعيين، فاللام تُعيِّن مدلول مدخولها وتطبِّقه علىٰ صورةٍ مألوفةٍ: إمّا بحضورها فعلاً كما في العهد الحضوريّ، وإمّا بذكرها سابقاً كما في العهد الذكريّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ خاصٍّ بها كما في العهد الذهنيّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ عامٍّ بها كما في لام الجنس، فإنّ في الذهن لكلّ جنسٍ انطباعات معيّنة تشكّل لوناً من الاستئناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: «نار» دلّت الكلمة علىٰ ذات المفهوم. وإن قيل: «النار» وأُريد باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم علىٰ حصيلة تلك الانطباعات، وبذلك يصبح معرفة.

واسم الجنس في حالة كونه معرفةً، وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ، ولهذا إذا قلت: «أكرم العالم» جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمة «العالم».

الانصــراف:

قد يتكوّن نتيجةً لملابساتٍ أنسٌ ذهنيّ خاصّ بحصّةٍ معيّنةٍ من حصص المعنىٰ الموضوع له اللفظ، وهذا الأُنس علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يكون نتيجةً لتواجد تلك الحصّة في حياة الناس وغلبة وجودها علىٰ سائر الحصص.

والآخر: أن يكون نتيجةً لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصّة علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول.

أمّا النحو الأوّل فلا يؤثّر علىٰ إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنّه أُنس ذهنيّ بالحصّة مباشرةً دون أن يؤثّر في مناسبة اللفظ لها، أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصّة خاصّة.

وأمّا النحو الثاني فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلىٰ درجةٍ توجب نقل

اللفظ من وضعه الأوّل إلىٰ الوضع للحصّة، أو تحقّق وضعاً تعيّنيّاً للّفظ لتلك الحصّة بدون نقل، وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تشكّل درجةً من العلاقة والقرن بين اللفظ والحصّة بمثابةٍ تصلح أن تكون قرينةً علىٰ إرادتها خاصّةً من اللفظ، فلا يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقّف علىٰ أن لا يكون في كلام المتكلّم ما يدلّ علىٰ القيد، وتلك العلاقة والأُنس الخاصّ يصلح للدلالة عليه.

الإطـلاق المقاميّ:

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ نسمّيه «الإطلاق اللفظيّ» تمييزاً له عن نحوٍ آخر من الإطلاق لابدّ من معرفته، نطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ: حالة وجود صورةٍ ذهنيّةٍ للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا تردّدنا في هذه الصورة هل أنّها تشتمل علىٰ قيدٍ غير مذكورٍ في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها، كان مقتضىٰ الظهور الحاليّ السياقيّ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأمّا الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفي شيءٍ لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً وعنصراً آخر، فإذا قال المتكلّم: «الفاتحة جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...» وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيّة السورة أنّها ليست جزءاً كان هذا إطلاقاً مقاميّاً. ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ علىٰ إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئيّة السورة كاشفاً عن عدم جزئيّتها، ومجرّد استعراضه لعددٍ من

أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلىٰ قيام قرينةٍ خاصّةٍ علىٰ أنّه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقاميّ عن الإطلاق اللفظيّ؛ إذ في الإطلاق اللفظيّ يوجد ظهور سياقيّ عامّ يتكفّل إثبات أنّ كلّ متكلّمٍ يسوق لفظاً للتعبير عن صورةٍ ذهنيّة، فلا تزيد الصورة الذهنيّة التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الإطلاق المقاميّ ظهور مماثل في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة فهو يريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة:

يدلّ الأمر علىٰ الطلب، وأنّه علىٰ نحو الوجوب، كما تقدّم[1]. وقد يقال بهذا الصدد: إنّ دلالته علىٰ الوجوب ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنّ الطلب غير الوجوبيّ طلب ناقص محدود، وهذا التحديد تقييد في هويّة الطلب، ومع عدم نصب قرينةٍ علىٰ التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الذي لا حدّ له بما هو طلب وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلىٰ الطلب النفسيّ والغيريّ، فالأوّل هو طلب الشيء لنفسه، والثانيّ هو طلب الشيء لأجل غيره.

وانقسامه إلىٰ الطلب التعيينيّ والتخييريّ، فالأوّل هو طلب شيءٍ معيَّن، والثانيّ طلب أحد الأشياء علىٰ سبيل التخيير.

وانقسامه إلىٰ العينيّ والكفائيّ، فالأوّل هو طلب الشيء من المكلّف بعينه،

---

(١) تقدم تحت عنوان: الأمر والنهي.

والثاني طلبه من أحد المكلّفين علىٰ سبيل البدل.

وبالإطلاق وقرينة الحكمة يمكن أن تُثبِت كون الطلب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً.

ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يؤتَ بالآخر، والكفائيّة تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخر بالفعل، وكلّ هذه التقييدات تُنفىٰ مع عدم القرينة عليها بقرينة الحكمة، فيثبت المعنىٰ المقابل لها.

العــموم

تعريف العموم :

الاستيعاب تارةً يثبت دون أن يكون مدلولاً للَّفظ، وأُخرىٰ يكون مدلولاً له، فالأوّل كاستيعاب الحكم الوارد علىٰ المطلق لأفراده، فإذا قيل : «أكرم العالم» اقتضىٰ اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للَّفظ، وإنّما الكلام يدلّ علىٰ نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذٍ في مرحلة التطبيق علىٰ جميع أفراد العالم.

والثاني هو العموم، كما في قولنا : «كلُّ رجل»، فإنّ «كلّ» هنا تدلّ بنفسها علىٰ الاستيعاب.

وبهذا ظهر أنّ أسماء العدد ـ كعشرة ـ رغم استيعابها لوحداتها ليست عموماً؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة، فإنّ كلّ مركّبٍ يستوعب أجزاءه، وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله حال انقسام العشرة إلىٰ متساويَين، فكما أنّه صفة واقعيّة وليس داخلاً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم ونحو دلالتها :

لا شكّ في وجود أدواتٍ تدلّ علىٰ العموم بالوضع، مثل كلمة «كلّ» و «جميع» ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب، غير أنّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كلّ ما ثبت أنّه من أدوات العموم بالوضع هي : أنّ إسراء الحكم إلىٰ تمام أفراد مدخول الأداة ـ أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كلّ عالم» ـ هل

يتوقّف علىٰ إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم علىٰ الكلمة يغنيها عن مقدّمات الحكمة، وتتولّىٰ الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله[1]: أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظريّة؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعةً لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل بقرينة الحكمة. وإذا كانت موضوعةً لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيَّن الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعة؛ وهي صالحة للانطباق علىٰ تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسّط الأداة مباشرة.

وقد استظهر رحمه الله ـ بحقٍّ ـ الوجه الثاني.

وقد لا يكتفىٰ بالاستظهار في تعيين الوجه الثاني، بل يبرهن علىٰ إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللغويّة، إذ بعد فرض الاحتياج إلىٰ قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة علىٰ دخول الأداة يكون دور الأداة لغواً صرفاً، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطوليّة بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة يمنع عن تعقّل كون الأداة ذات أثرٍ ولو تأكيديّ.

دلالة الجمع المعرَّف باللام:

وممّا ادُّعيت دلالته علىٰ العموم «الجمع المعرّف باللام» بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلّ علىٰ العموم، وأنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ علىٰ ذلك أيضاً، وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة.

والكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٤.

الأُولىٰ : تصوير هذه الدلالة ثبوتاً، والصحيح في تصويرها أن يقال : إنّ الجمع المعرّف باللام مشتمل علىٰ دوالّ ثلاثة :

أحدها يدلّ علىٰ المعنىٰ الذي يراد استيعاب أفراده، وهو المادّة.

وثانيها يدلّ علىٰ الجمع، وهو هيئة الجمع.

وثالثها يدلّ علىٰ استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة، وهو اللام.

والثانية : في حال هذه الدلالة إثباتاً، وتفصيل ذلك : أنّه تارةً يدّعىٰ وضع اللام الداخلة علىٰ الجمع للعموم، وأُخرىٰ يدّعىٰ وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجد معيّن للأفراد الملحوظِين في الجمع من عهدٍ ونحوه تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي لا تَردُّدَ في انطباقها وحدود شمولها، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعيّ، وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعترض علىٰ كلٍّ من الدعويَين :

أمّا علىٰ الأُولىٰ فبأنّ لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً، إذ لا عموم، أو البناء علىٰ الاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، وهو بعيد.

وأمّا الثانية فقد أورد عليها صاحب الكفاية رحمه الله[1] : بأنّ التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في المراتب الأُخرىٰ، وكأنّه يريد بالتعيين المحفوظ في كلّ تلك المراتب تعيّن العدد، وماهية المرتبة، وعدد وحداتها، بينما المقصود بالتعيّن الذي تتميّز به المرتبة الأخيرة من الجمع : تعيّن ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرَّف، وهذا النحو من التعيّن لا يوجد إلاّ لهذه المرتبة.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٨٥ .

المفاهيـم

تعريف المفهوم :

الكلام له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق، وقد يتّفق أن يكون له مدلول التزاميّ، والمفهوم مدلول التزاميّ للكلام، ولكن لا كلّ مدلولٍ التزامي، بل المدلول الالتزاميّ الذي يعبّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، فقولك : «صلاة الجمعة واجبة» يدلّ بالدلالة الالتزاميّة علىٰ أنّ صلاة الظهر ليست واجبة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً ؛ لأنّه لا يعبّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق.

وتحصل الدلالة الالتزاميّة علىٰ انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود ؛ بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده قد أُخذ علىٰ نحوٍ يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

ولكن ليس كلّ انتفاءٍ من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق، فزيدٌ ـ مثلاً ـ قد يجب إكرامه بملاك «المجاملة»، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقة»، وهكذا، فإذا قيل : «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه» فوجوب الإكرام المبرَز بهذا الكلام لابدّ أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب، ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود.

ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأُخرىٰ، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده علىٰ انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد، فقولنا : «إذا جاءَ زيد فأكرمه» ـ في المثال

المتقدّم ـ إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء علىٰ أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذكر.

ومن هنا صحَّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد] علىٰ أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

ضابط المفهوم:

وعلىٰ ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء؛ لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ علىٰ ذلك النحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم؟

والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف علىٰ ركنين أساسيَّين:

أحدهما: أن يكون الربط معبِّراً عن حالة لزومٍ عِلّيٍّ [تامٍّ] انحصاريّ. وبكلمةٍ أُخرىٰ: أن يكون من ارتباط المعلول بعلّته المنحصرة، إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط ـ مثلاً ـ مجرّد اتفاقٍ بدون لزوم، أو لزوماً بدون علّيّة، أو علّيّةً بدون انحصارٍ لِتوفّر علّةٍ أُخرىٰ لَمَا انتفىٰ مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده بعلّةٍ أُخرىٰ.

والركن الآخر: أن يكون المرتبط بتلك العلّة المنحصرة طبيعيّ الحكم وسنخه، لا شخصه؛ لكي ينتفي الطبيعيّ بانتفاء تلك العلّة لا الشخص فقط؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلّا إذا كان الربط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظ علىٰ الركن الأوّل من هذين الركنين:

أوّلاً: أنّ كون المرتبط به الحكم علّةً تامّةً ليس أمراً ضروريّاً لإثبات المفهوم،

بل يكفي أن يكون جزءَ العلّة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّةٍ منحصرة، فالمهمّ من ناحية المفهوم الانحصار، لا العلّيّة.

وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة ـ مثلاً ـ إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه كفىٰ ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما يثبت علّيّة الشرط للجزاء؛ أو كونه جزءَ العلّة، بل وحتّىٰ لو لم يكن فيها ما يدلّ علىٰ اللزوم، ولهذا لو قلنا: «إنّ مجيء زيدٍ متوقّف صدفةً علىٰ مجيء عمروٍ» لدلّ ذلك علىٰ عدم مجيء زيدٍ في حالة عدم مجيء عمرو، فليست دلالة الجملة علىٰ اللزوم العِلّيّ الانحصاريّ هي الأُسلوب الوحيد لدلالتها علىٰ المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالتها علىٰ الالتصاق والتوقّف ولو صدفةً من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط:

من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها: الجملة الشرطيّة، ولا شكّ في دلالتها علىٰ ربط الجزاء بالشرط؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ علىٰ هذا الربط، فالرأي المعروف أنّ أداة الشرط هي الدالة علىٰ الربط وضعاً.

وخالف في ذلك المحقّق الإصفهانيّ[1]، إذ ذهب إلىٰ أنّ الأداة موضوعة لإفادة أنّ مدخولها (أي الشرط) قد افتُرِض وقُدِّر علىٰ نهج الموضوع في القضيّة الحقيقيّة، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه فهو مستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيبٍ للجزاء علىٰ الشرط.

وعلىٰ أيّ حالٍ يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّة بين الجزاء والشرط يفي بإثبات المفهوم، أوْ لا؟

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٥٣ و ٤١٢.

وفي هذا المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

أوّلاً: هل المعلَّق طبيعيّ الحكم، أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلَّق؟

وفي ما يتّصل بالسؤال الأوّل يقال عادةً: بأنّ المعلّق طبيعيّ الحكم، لا الشخص، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء، فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، و مقتضى الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعيّ، لا بنحو الشخص، ففي جملة «إذا جاء زيدٌ فأكرمه» نثبت بالإطلاق أنّ مفاد «أكرم» طبيعيّ الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفيّ والنسبة الإرساليّة.

وفي ما يتّصل بالسؤال الثاني قد يقال: إنّ أداة الشرط موضوعة لغةً للربط العِلّيّ الانحصاريّ بين الشرط والجزاء.

ولكن يورد على ذلك عادةً: بأنّها لو كانت موضوعةً على هذا النحو لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّةً غير منحصرةٍ مجازاً، وهو خلاف الوجدان.

ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى أُخرى، وهي: أنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة، والعِلّيّة مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق، إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان لكان لابدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف «أو» ونحوها، فيقال مثلاً: «إن جاءَ زيد أو مرض فأكرمه»، فحيث لم يذكر ذلك وأُلقي الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل، وهو معنى الانحصار.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع :

يوجد في الجملة الشرطيّة «إن جاء زيد فأكرمه» حكمٌ وهو وجوب الإكرام، وشرطٌ وهو المجيء، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه وهو زيد، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحوث.

ولكنّنا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع، ويعني تحقيقه علىٰ نحوٍ لا يكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه، كما في قولنا: «إذا رُزِقتَ ولداً فاختنه»، وفي مثل ذلك لا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدلّ الجملة علىٰ نفي الحكم عنه، ويسمّىٰ الشرط في حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع.

مفهوم الوصف :

إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصفٍ معيّنٍ كما في «أكرم الفقير العادل» فهل يدلّ التقييد بوصف العادل علىٰ المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليَين:

الأوّل: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً فهذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخذ قيدٍ في الخطاب ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم.

ويرد علىٰ ذلك: أنّ دلالة الخطاب علىٰ دخل القيد لا شكّ فيها، ومردّها إلىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن في مرحلة المدلول التصوّريّ

بوصفه قيداً فيثبت بذلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً، وعلىٰ أساس ذلك قامت قاعدة احترازيّة القيود، كما تقدّم. غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم، وانتفاء هذا الشخص الذي سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف، لا انتفاء طبيعيّ الحكم، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ.

الثاني: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردَين من الوجوب وبجعلَين لَما كانت هناك فائدة في ذكر المولىٰ لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لَما أضرَّ بمقصوده، وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان لغواً، فيتعيّن ـ لصيانة كلام المولىٰ عن اللغويّة ـ أن يفترض لذكر القيد فائدة، وهي التنبيه علىٰ عدم شمول الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم.

وهذا البيان وإن كان متّجهاً ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّيّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف، ولا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالاتٍ أُخرىٰ، إذ يكون لذكر القيد عندئذٍ فائدة وهي التحرّز عن هذه الحالات الأُخرىٰ؛ لأنّه لو لم يذكر لَشمل الخطاب كلّ حالات الانتفاء.

فالوصف إذن له مفهوم محدود، ويدلّ علىٰ انتفاء الحكم بانتفاء الوصف علىٰ نحو السالبة الجزئية، لا علىٰ نحو السالبة الكلّيّة.

وينبغي أن نلاحظ في هذا المجال أنّ الوصف: تارةً يذكر مع موصوفه فيقال مثلاً: «احترِم العالمَ الفقيه»، وأُخرىٰ يذكر مستقلّاً فيقال: «احترِم الفقيه». والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجه الثاني فيختصّ بالحالة الأُولىٰ؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغواً ـ علىٰ أيّ حالٍ ـ ما دام الموصوف غير مذكور.

جمل الغاية والاستثناء :

وهناك جمل أُخرىٰ يقال عادةً بثبوت المفهوم لها ، كالجملة المتكفّلة لحكمٍ مغيّىٰ ، كما في « صُمْ إلىٰ الليل » ، أو المتكفّلة لحكمٍ مع الاستثناء منه . ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء يدلّان علىٰ أنّ شخص الحكم الذي أُريد إبرازه بذلك الخطاب منفيّ بعد وقوع الغاية ، ومنفيّ عن المستثنىٰ تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود .

ولكنّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم ؛ لأنّ المطلوب فيه نفي طبيعيّ الحكم ، كما في الجملة الشرطيّة ، وهذا يتوقّف علىٰ إثبات كون الغاية أو الاستثناء غايةً لطبيعيّ الحكم واستثناءً منه ، علىٰ وِزانِ كون المعلّق في الجملة الشرطيّة طبيعيَّ الحكم ، فإن أمكن إثبات ذلك كان للغاية ولأداة الاستثناء مفهوم كمفهوم الجملة الشرطيّة ، فتدلّان علىٰ أنّ طبيعيَّ الحكم ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنىٰ ، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهذا المعنىٰ .

نعم ، يثبت لهما[1] مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللغويّة ، إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتاً بعد الغاية أو للمستثنىٰ أيضاً ولو بجعلٍ آخر كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرِّرٍ عرفيّ ، فلا بدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنىٰ ولو بنحو السالبة الجزئيّة صيانةً للكلام عن اللغويّة .

(١) في الطبعة الأُولى : لها . والصحيح ما أثبتناه كما يظهر بالتأمّل .

التطابق بين الدلالات

تقدّم[١] أنّ الكلام له ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية الأُولىٰ، والدلالة التصديقية الثانية.

وتقدّم[٢] أنّ الظاهر من كلّ لفظٍ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ.

ونريد هنا الإشارة إلىٰ ظهور كلٍّ لفظٍ في مرحلة الدلالة التصديقية الأُولىٰ في أنّ المتكلّم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنىٰ الظاهر من الدلالة التصورية، لا معنىً آخر، فإذا قال المتكلّم: «أسد» وشككنا في أنّ المتكلّم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنىٰ الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس، أو المعنىٰ المجازيّ وهو الرجل الشجاع؟ كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنىٰ الحقيقي، ومردّ ذلك في الحقيقة إلىٰ ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأُولىٰ، فما دام الظاهر من الأُولىٰ هو المعنىٰ الحقيقيّ فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهذا الظهور حجّة علىٰ ما يأتي في قاعدة حجّية الظهور، ويطلق علىٰ حجّيته اسم «أصالة الحقيقة».

ولنأخذ الآن الدلالة التصديقية الثانية بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء، فإنّ الظاهر من الكلام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، أنّ المراد الجدّيّ متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحلة الدلالة التصديقية الأُولىٰ، فإذا قال المتكلّم: «أكرم كلّ جيراني» وعرفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا صورة العموم، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ هل هو أن نكرم جيرانه

(١) تقدم تحت عنوان: الظهور التصوري والظهور التصديقي.

(٢) تقدم تحت عنوان: الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة.

جميعاً، أو أن نكرم بعضهم، غير أنّه أتىٰ باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه ؟ ففي هذه الحالة نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه جادّ في التعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذلك، ومردّ ذلك في الحقيقة إلىٰ ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأُولىٰ والدلالة التصديقية الثانية، فما دام الظاهر من الأُولىٰ إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية إرادة العموم جدّاً، وهذا الظهور حجّة، ويطلق علىٰ حجّيّته في هذا المثال «أصالة العموم».

وقد يقول المتكلّم: «أكرِم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكنّنا نشكّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتمل أنّه متأثّر بظروفٍ خاصّةٍ من التقيّة ونحوها، وأنّه ليس له مراد جدّيّ إطلاقاً، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فإنّ ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيّتين يقتضي دلالة الكلام علىٰ أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعته إلىٰ الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له، لا التقيّة، وهذا الظهور حجّة، ويسمّىٰ بـ«أصالة الجهة».

ونلاحظ علىٰ ضوء ما تقدّم: أنّ في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوري، واثنان تصديقيّان، ويختلف التصوري عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنىٰ الحقيقيّ لا يتزعزع حتّىٰ مع قيام القرينة المتّصلة علىٰ أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنىٰ الحقيقيّ استعمالاً وجدّاً فيزول بقيام القرينة المذكورة ويتحوّل من المعنىٰ الحقيقيّ إلىٰ المعنىٰ الذي تدلّ عليه القرينة.

وأمّا القرينة المنفصلة فلا تُزعزِع شيئاً من هذه الظواهر، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

مناسبات الحكم والموضوع

قد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظٍ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّةٍ من ذلك المدلول، كما إذا قيل: «اغسل ثوبك إذا أصابه البول»، فإنّ الغسل لغةً قد يطلق علىٰ استعمال أيّ مائع، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهِّر هو الغسل بالماء.

وقد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالةٍ خاصّة، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثالٍ لعنوانٍ عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ، كما إذا ورد في قِربَة وقع فيها نجس أنّه «لا تتوضّأ منها ولا تشرب»، فإنّ العرف يرىٰ الحكم ثابتاً لماءالكوز أيضاً، وأنّ القِربَة مجرّد مثال.

وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب علىٰ أساس ما يسمّىٰ بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفيّ؛ بسببها ينسبق إلىٰ ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً، والتعميم أُخرىٰ، وهذه الانسباقات حجّة؛ لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل، وكلّ ظهورٍ حجّة وفقاً لقاعدة حجّيّة الظهور، كما يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

إثبات المِلاك بالدليل

عرفنا سابقاً[١] أنّ كلّ حكمٍ له ملاك، فالوجوب ـ مثلاً ـ ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل علىٰ الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام علىٰ ملاكه، فله مدلولان: مطابقيّ، والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالةٍ من الحالات أنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورة العجز، فإنّ الحكم بوجوب الفعل علىٰ العاجز غير صحيح، فهذا يعني أنّ المدلول المطابقيّ للدليل ساقط في هذه الصورة.

والسؤال بهذا الشأن هو: أنّه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتّب علىٰ إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟

والجواب علىٰ هذا السؤال يتعلّق بما يتّخذ من مبنىً في ترابط الدلالة الالتزاميّة مع الدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، فإن قلنا باستقلال كلٍّ من هاتَين الدلالتَين في الحجّيّة أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزاميّة للدليل؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيّة لا يؤثر علىٰ حجّيّة الدلالة الالتزاميّة بحسب الفرض، وإن قلنا بتبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة ـ كما هو الصحيح ـ فلا يمكن ذلك. وعليه ففي كلّ حالةٍ يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقىٰ في الدليل ما يثبت وجود الملاك.

ومثل ذلك: ما إذا كان الدليل علىٰ حكمٍ دالّاً بالالتزام علىٰ حكمٍ آخر. وسقط المدلول المطابقيّ فإنّ محاولة إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذكر.

---

(١) سبق تحت عنوان: مبادئ الحكم التكليفي.

و مثال ذلك : دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة ، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ ، و الكلام فيه كما تقدّم في الملاك .

٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ : تارةً يكون لفظيّاً ، وأُخرىٰ غير لفظيّ ، والدليل الشرعيّ غير اللفظيّ هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة علىٰ الحكم الشرعيّ . ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً ، وفي التقرير والسكوت عن تصرّفٍ معيَّنٍ تارةً أُخرىٰ ، ونتكلّم الآن عن دلالات كلٍّ من الفعل والسكوت .

دلالـة الفعل :

أمّا الفعل : فتارةً يقترن بمقالٍ أو بظهور حالٍ يقتضي كونه تعليميّاً فيكتسب مدلوله من ذلك ، وأُخرىٰ يتجرّد عن قرينةٍ من هذا القبيل ، وحينئذٍ فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكمٍ في ذلك المورد دلَّ صدور الفعل منه علىٰ عدم حرمته بحكم عصمته ، كما يدلّ الترك علىٰ عدم الوجوب لذلك ، ولا يدلّ بمجرّده علىٰ استحباب الفعل ورجحانه إلّا إذا كان عبادة ، فإنّ عدم حرمتها مساوق لمشروعيّتها ورجحانها ، أو أحرزنا في موردٍ عدم وجود أيّ حافزٍ غير شرعيّ فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً فيثبت الرجحان ، ويساعد علىٰ هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم ، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها .

وهل يدلّ الفعل علىٰ عدم كونه مرجوحاً : إمّا مطلقاً وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم ، أو لا يدلّ علىٰ أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك ؟ وجوه

مبنيّة علىٰ أنّ المعصوم هل يجوز في حقّه ترك الأولىٰ وفعل المكروه، أو يجوز حتّىٰ التكرار والمواظبة علىٰ ذلك، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه ؟

و يلاحظ : أنّه علىٰ تقدير عدم تجويز ترك الأولىٰ علىٰ المعصوم : إمّا مطلقاً أو بنحو المواظبة علىٰ الترك نستطيع أن نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً، وعدم كون الترك مستحبّاً.

وتبقى هناك نقطة ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وهي : أنّ هذه الدلالات إنّما تتحقّق في إثبات حكمٍ للمكلّف عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ، فإنّ الفعل لـمّا كان دالّاً صامتاً وليس له إطلاق فلا يعيّن ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت الحكم.

ومن هنا قد يثار اعتراض عامّ في المقام ،وهو : أنّ نفس النبوة و الإمامة ظرف يميِّز المعصوم دائماً عن غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم علىٰ أساس فعل المعصوم ؟

والجواب علىٰ ذلك : أنّ احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغيّ بقوله تعالىٰ : ﴿ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]، وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة الدالّة علىٰ جعل النبيّ والإمام عليهما السلام قدوة[2]، فإنّ فرض ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوّة والإمامة في سلوكهما لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام، فما لم يثبت بدليلٍ أنّ الفعل المعيَّن من مختصّات النبيّ والإمام يبنىٰ علىٰ عدم الاختصاص.

---

(١) الأحزاب : ٢١.

(٢) بحار الأنوار ٩٢ : ٩٦، الحديث ٥٨ و ١٠٢ : ١٦٣.

دلالة السكوت والتقرير :

وأمّا السكوت فقد يقال : إنّه دليل الإمضاء وتوضيح ذلك : أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيَّناً : فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ. وإمّا أن يسكت، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلاً علىٰ الإمضاء، ودلالته علىٰ الإمضاء : تارةً تدّعىٰ علىٰ أساسٍ عقليّ، وأُخرىٰ علىٰ أساس الظهور الحاليّ.

أمّا الأساس العقليّ فيمكن توضيحه : إمّا بملاحظة المعصوم مكلّفاً، فيقال : إن هذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً لوجب النهي عنه علىٰ المعصوم؛ لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضيّاً.

وإمّا بملاحظة المعصوم شارعاً وهادفاً، فيقال : إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه بما هو شارع لتعيّن الوقوف في وجهه، ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل.

وكلّ من اللحاظين له شروطه، فاللحاظ الأوّل يتوقّف علىٰ توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر، واللحاظ الثانيّ يتوقّف علىٰ أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرضٍ شرعيٍّ فعليٍّ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، كالسلوك القائم علىٰ العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، أو ناشئاً من نكتةٍ تقتضي بطبعها الامتداد إلىٰ المجال الشرعيّ علىٰ نحوٍ يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة ولكن بنكتةٍ تقتضي بطبعها تطبيق ذلك علىٰ الشرعيات أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساس الاستظهاريّ فيقوم علىٰ دعوىٰ أنّ ظاهر حال المعصوم

ـ بوصفه المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوكٍ يواجهه، ارتضاء ذلك السلوك، و هذا ظهور حالي، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهاريّةً ولا تخضع لجملةٍ من الشروط التي يتوقّف عليها الأساس العقليّ.

السيـرة :

ومن الواضح أنّ السكوت إنّما يدلّ علىٰ الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوكٍ معيَّن، وهذه المواجهة علىٰ نحوين :

أحدهما : مواجهة سلوك فردٍ خاصٍّ يتصرّف أمام المعصوم، كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوساً ويسكت عنه.

والآخر : مواجهة سلوكٍ اجتماعيّ، وهو ما يسمّىٰ بالسيرة العقلائيّة، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم فإنّه بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ، ويكون سكوته دليلاً علىٰ الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.

والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ علىٰ النكتة المركوزة عقلائيّاً، لا علىٰ المقدار الممارس من السلوك خاصّة. وهذا يعني :

أوّلاً : أنّ الممضىٰ ليس هو العمل الصامت لكي لا يدلّ علىٰ أكثر من الجواز، بل هو النكتة، أي المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه، فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً : أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءَها كبرويّاً وعلىٰ امتدادها.

وعلىٰ ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به علىٰ إثبات حكمٍ شرعيٍّ هو السيرة المعاصرة للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخّرة.

وقد يتوهّم: أنّ السيرة المتأخّرة معاصرة أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلّ سكوته عنها علىٰ إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرةٍ للمعصوم.

والجواب: علىٰ هذا التوهّم: أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ علىٰ إمضائه؛ لا علىٰ أساس العقل ولا علىٰ أساسٍ استظهاريّ.

أمّا الأوّل فلأنّه غير مكلَّفٍ في حال الغيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل، وليس الغرض بدرجةٍ من الفعليّة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلىٰ سدّه بالتسبيب إلىٰ غيبته.

وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد علىٰ استظهار الإمضاء من السكوت.

وعلىٰ هذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها علىٰ الإمضاء، لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأُصوليين[1]؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلىٰ المدركات السليمة الفطريّة لعقولهم، كما هو واضح.

---

(١) انظر نهاية الدراية ٣: ٣٤٤.

إثبــاتُ

صغرىٰ الدليل الشرعي

- ١ ـ وسائل الإثبات الوجدانيّ.
- ٢ ـ وسائل الإثبات التعبّديّ.

تمهيد

الدليل الشرعيّ شيء يصدر من الشارع وله دلالة علىٰ حكمٍ شرعي، وقد تقدّم في البحث الأوّل عدد من الضوابط الكلّيّة للدلالة. وهنا نتكلّم عن كيفيّة إثبات كون الدليل صادراً من الشارع، وهذا ما نعبِّر عنه بإثبات صغرىٰ الدليل الشرعيّ.

وهذا الإثبات علىٰ نحوين:

أحدهما: الإثبات الوجداني. وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخر: الإثبات التعبّديّ؛ وذلك بأن يتعبَّد الشارع بالصدور، كأن يقول مثلاً: اعملوا بما يرويه الثقات، وهذا معنىٰ جعل الحجّية.

فالكلام يقع في قسمين:

١ ـ وسائل الإثبات الوجداني

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ بالنسبة إلىٰ غير المعاصرين للشارع هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكن حصر هذه الطرق، ولكن يمكن إبراز ثلاث طرقٍ رئيسيّة، وهي:

أوّلاً: الإخبار الحِسّيّ المتعدّد بدرجةٍ توجب اليقين، وهو المسمّىٰ بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبار الحَدْسِيّ المتعدّد بالدرجة نفسها، وهو المسمّىٰ بالإجماع.

ثالثاً: آثار محسوسة تكشف علىٰ سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ.

ونتكلّم الآن عن كلّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر:

كلّ خبر حِسّيٍّ يحتمل في شأنه ـ بما هو خبر ـ الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم علىٰ أساس احتمال الخطأ في المخبِر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحةٍ معيّنةٍ له تدعوه إلىٰ إخفاء الحقيقة، فإذا تعدّد الإخبار عن محورٍ واحد تضاءل احتمال المخالفة للواقع؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كلّ مخبِرٍ بصورةٍ مستقلّةٍ إذا كان موجوداً بدرجةٍ مّا، فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبِرين عن واقعةٍ واحدةٍ معاً أقلّ درجةٍ؛ لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبِرين بقيمة احتماله في المخبِر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمالٍ بقيمة احتمالٍ آخر تضاءل الاحتمال؛ لأنّ قيمة الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدّداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلىٰ رقم اليقين بواحد فقيمة الاحتمال هي ($\frac{1}{2}$) أو ($\frac{1}{3}$) أو أيّ كسر

آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسرٍ آخر خرجنا بكسرٍ أشدّ ضآلةً، كما هو واضح.

وفي حالة وجود مخبِرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبِرينَ لكي نصل إلىٰ قيمة احتمال كذبهم جميعاً، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جدّاً، ويزداد ضآلةً كلّما ازداد المخبِرون حتّىٰ يزول عمليّاً، بل واقعيّاً؛ لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً. ويسمّىٰ حينئذٍ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمّىٰ الخبر بالخبر المتواتر.

ولا توجد هناك درجة معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك؛ لأنّ هذا يتأثّر إلىٰ جانب الكمّ بنوعيّة المخبِرين، ومدىٰ وثاقتهم ونباهتهم، وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

وبهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر يقوم علىٰ أساس حساب الاحتمالات.

والتواتر: تارةً يكون لفظيّاً، وأُخرىٰ معنويّاً، وثالثةً إجماليّاً، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات: إن كان لفظاً محدّداً فهذا من الأوّل، وإن كان قضيّةً معنويّةً محدّدةً فهذا من الثاني، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث. وكلّما كان المحور أكثر تحديداً كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع، إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبِرينَ جميعاً بتلك الدرجة من الدقّة ـ رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم ـ أبعدَ في منطق حساب الاحتمالات.

وكما تدخل خصائص المخبِرين من الناحية الكمّيّة والكيفيّة في تقويم الاحتمال كذلك تدخل خصائص المخبَر عنه (أي مفاد الخبر)، وهي علىٰ نحوين: خصائص عامّة، وخصائص نسبيّة.

والمراد بالخصائص العامّة: كلّ خصوصيّةٍ في المعنىٰ تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً علىٰ كذب الخبر أو صدقه، بقطع النظر عن نوعيّة المخبر.

ومثال ذلك: غرابة القضيّة المخبَر عنها فإنّها عامل مساعد علىٰ الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطُؤ حصول اليقين بالتواتر، وعلىٰ عكس ذلك كون القضيّة اعتياديّةً ومتوقّعةً ومنسجمةً مع سائر القضايا الأُخرىٰ المعلومة، فإنّ ذلك عامل مساعد علىٰ الصدق، ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّة: كلّ خصوصيّةٍ في المعنىٰ تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً علىٰ صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيّة الشخص الذي جاء بالخبر.

ومثال ذلك: غير الشيعيّ إذا نقل ما يدلّ علىٰ إمامة أهل البيت عليهم‌السلام فإنّ مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيّة المخبر عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال؛ لأنّ افتراض مصلحةٍ خاصّةٍ تدعوه إلىٰ الافتراء بعيد.

وقد تجتمع خصوصيّة عامّة وخصوصيّة نسبيّة معاً لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بني أُميّة وأمثالهم ممّن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الاخبار ترهيباً وترغيباً فإنّ خصوصيّة المضمون ـ بقطع النظر عن مذهب المخبر ـ شاهد قويّ علىٰ الصدق، وخصوصيّة المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوىٰ شهادةً علىٰ ذلك.

الإجماع:

الإجماع اتّفاق عددٍ كبيرٍ من أهل النظر والفتوىٰ في الحكم بدرجةٍ توجب إحراز الحكم الشرعيّ، وذلك أنّ فتوىٰ الفقيه في مسألةٍ شرعيّةٍ بحتةٍ تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسيّ هو الخبر المبنيّ علىٰ النظر

والاجتهاد في مقابل الخبر الحسّيّ القائم علىٰ أساس المدارك الحسّيّة.

وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمةٍ احتماليّةٍ في إثبات مدلوله كذلك فتوىٰ الفقيه بوصفها خبراً حدسيّاً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً.

وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسّية يؤدّي بحساب الاحتمالات إلىٰ نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة؛ حتّىٰ تصل إلىٰ درجةٍ توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جدّاً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً. وهذا ما يسمّىٰ بالإجماع.

فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كلٍّ منهما علىٰ هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف، فإنّ نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركةً في التواتر منه في الإجماع؛ وذلك لعدّة أمورٍ يمكن إبراز أهمّها في النقاط التالية:

الأُولىٰ: أنّ القيمة الاحتماليّة للمفردات في الإجماع أصغر من القيمة الاحتماليّة للمفردات في التواتر؛ لأنّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيّات أكبر من نسبة وقوعه في الحسّيّات.

الثانية: أنّ الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعيّن أن يكون ذا مركزٍ واحد، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسّية منصبّاً علىٰ مركزٍ واحدٍ عادةً. فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة ويكونون علىٰ خطأٍ ـ مثلاً ـ قد يكون خطأُ أحدِهم ناشئاً من اعتماده علىٰ روايةٍ غير تامّة السند، وخطأُ الآخر ناشئاً من اعتماده علىٰ روايةٍ غير تامّة الدلالة، وخطأُ الثالث ناشئاً من اعتماده علىٰ أصالة الاحتياط، وهكذا. وكلّما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعدّدة واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيح.

الثالثة: أنّ احتمال تأثير الخبر الأوّل في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار

الحدسيّة، وغير موجودٍ عادةً في مجال الأخبار الحسّيّة، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسّيّات حِياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابعة : أنّ احتمال الخطأ في قضيّةٍ حسّيّةٍ يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضي للإصابة، وهو سلامة الحواسّ والفطرة، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي. وأمّا احتمال الخطأ في قضيّةٍ نظريّةٍ حدسيّةٍ فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضي للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور، لالعارضٍ من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة : أنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسيّة يحتمل نشوؤها من نكتةٍ مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسّيّة فلا يحتمل فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبط في كلّ مخبرٍ بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

ويتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة:

منها: نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّة، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

ومنها: طبيعة المسألة المتّفق على حكمها؛ وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعيّة، فقد يتّفق أنّها بنحوٍ يقتضي توافر الدواعي والظروف [علىٰ] إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً.

ومنها: لحن كلام أُولئك المجمِعين في مقام الاستدلال علىٰ الحكم، ومدىٰ احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّةٍ موهونة، إلىٰ غير ذلك من النكات

والخصوصيّات.

ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله، فقد يتمّ الاستكشاف حتّىٰ مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحوٍ لا يؤثّر علىٰ حساب الاحتمال المقابل، وهذا يرتبط إلىٰ درجةٍ كبيرةٍ بتشخيص نوعيّة المخالف وعصره، ومدىٰ تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن احتماليّة أُخرىٰ علىٰ نحوٍ يتشكّل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

سيرة المتشرّعة:

ويناظر الإجماع السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعة بما هم متشرّعة.

و توضيح ذلك: أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتّجهوا إلىٰ سلوكٍ معيّنٍ: فتارةً يسلكونه بما هم عقلاء، كسلوكهم القائم علىٰ التملّك بالحيازة مثلاً. وأُخرىٰ يسلكونه بما هم متشرّعة، كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ مثلاً. و الأوّل هو السيرة العقلائيّة، و الثاني سيرة المتشرّعة.

والفرق بين السيرتين: أنّ الأُولىٰ لا تكون بنفسها كاشفةً عن موقف الشارع، وإنّما تكشف عن ذلك بضمّ السكوت الدالّ علىٰ الإمضاء، كما تقدّم. وأمّا سيرة المتشرّعة فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفةً عن الدليل الشرعيّ؛ علىٰ أساس أنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعة يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع.

وهناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيّاً علىٰ الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب علىٰ تقدير الاستعلام. غير أنّ هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيرة وتطابق عددٍ كبيرٍ من المتشرّعة عليها، و من هنا قلنا: إنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما علىٰ أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائيّاً نظريّاً للفقهاء، و الآخر يمثّل سلوكاً عمليّاً دينيّاً للمتشرّعة.

وكثيراً ما تشكّل سيرة المتشرّعة بالمعنىٰ المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ، بمعنىٰ أنّ تطابق أهل الفتوىٰ علىٰ حكمٍ مع عدم كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوصٍ يكشف بظنٍّ غالبٍ اطمئنانيٍّ عن تطابق سلوكيٍّ وارتكازيٍّ من المتشرّعة المعاصرين لعصر النصوص، وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمةٍ أُخرىٰ: أنّ الإجماع المذكور يكشف عن روايةٍ غير مكتوبة، ولكنّها معاشة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ:

مرّ بنا أنّ دليل السيرة العقلائيّة يعتمد علىٰ ركنين: أحدهما قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء علىٰ شيءٍ. والآخر سكوت المعصوم الذي يدلّ ـ كما تقدّم[1] ـ علىٰ الإمضاء.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن نحرز كلّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإنّنا بحكم

---

(١) تقدم تحت عنوان: السيرة.

عدم معاصرتنا لها زماناً يجب أن نستدلّ عليها بقضايا معاصرةٍ ثابتةٍ وجداناً لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعيّ.

[١ ـ السيرة المعاصرة للمعصومين:]

أمّا السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام فهناك طرق يمكن أن يدّعىٰ الاستدلال بها عليها، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين من المتشرّعة بوصفهم الشرعيّ:

الطريق الأوّل: أن نستدلّ علىٰ ماضي السيرة العقلائيّة بواقعها المعاصر لنا، وهذا الاستدلال يقوم علىٰ افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة من سلوكٍ إلىٰ سلوكٍ مقابل، وكون السيرة العقلائيّة معبّرةً ـ بوصفها عقلائيّةً ـ عن نكاتٍ فطريّةٍ وسليقةٍ نوعيّة، وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان.

ولكنّ الصحيح: عدم صحّة هذا الاستدلال، إذ لا صعوبة في تصوّر تحوّل السيرة بصورةٍ تدريجيّةٍ وبطيئةٍ إلىٰ أن تتمثّل في السلوك المقابل بعد فترةٍ طويلةٍ من الزمن، وما هو صعب الافتراض التحوّل الفجائيّ العفويّ، كما أنّ السلوك العقلائيّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريّةٍ مشتركة، بل يتأثّر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافيّة، إلىٰ غير ذلك من العوامل المتغيّرة. فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلاً علىٰ ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التأريخيّ: إمّا في نطاق التأريخ العامّ، أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة. ويتوقّف اعتبار هذا النقل: إمّا علىٰ كونه موجباً للوثوق والعلم، أو علىٰ تجمّع شرائط الحجّيّة التعبديّة فيه. وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياة الرواة والناس وقتئذٍ، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوىٰ الجمهور في نطاق المعاملات ـ مثلاً ـ باعتبارها منتزعةً أحياناً عن الوضع العامّ المرتكز عقلائيّاً إلىٰ جانب

دلالات التأريخ العامّ.

الطريق الثالث : أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين علىٰ الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانيّاً، فيثبت بذلك قيام السيرة علىٰ ذلك النحو. ولنوضّح ذلك في مثالٍ كما يأتي :

لنفرض أنّنا نريد أن نثبت أنّ السيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام كانت قائمةً علىٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء، فنقول : إنّ السيرة إذا كانت منعقدةً علىٰ ذلك حقّاً فهذا سوف يكون دليلاً علىٰ عدم الوجوب لدىٰ من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيغنيه عن السؤال.

وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدةً علىٰ ذلك وكان افتراض المسح بتمام الكفّ وارداً في السلوك العمليّ لكثيرٍ من المتشرّعة وقتئذٍ فهذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلىٰ رواياتهم؛ لأنّ مسح المتشرّعة بتمام الكفّ لا يكفي لإثبات الوجوب، وحيث إنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ يستبطن عنايةً فائقة تحفِّز علىٰ السؤال فمن الطبيعيّ أن تكثر الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة يفترض عادةً أن يصل إلينا مقدار من ذلك علىٰ أقلّ تقدير؛ لاستبعاد اختفاء جلّها، مع توفّر الدواعي علىٰ نقلها، وعدم وجود ما يبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي لم تكن هناك حاجة إلىٰ استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيِّن افتراض قيام السيرة علىٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ.

وهذا الاستدلال يتوقّف ـ كما لاحظنا ـ علىٰ :

[١ ـ] أنّ المسألة محلّ الابتلاء للعموم.

[٢ ـ] وكون الحكم المقابل ـ كوجوب المسح بتمام الكفّ في المثال ـ يتطلّب

سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه.

[٣ ـ] وتوفّر الدواعي علىٰ نقل ما يرد في حكم المسألة.

[٤ ـ] وعدم وجود مبرّراتٍ للإخفاء.

[٥ ـ] وعدم وصول شيءٍ معتدٍّ به في هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوىٰ المتقدّمين.

الطريق الرابع: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة عليهم السلام سلوكٌ بديل علىٰ نحوٍ لو لم نفترض ذاك يتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبّراً عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ غريبةٍ لو كانت واقعةً حقّاً لَسجّلت وانعكست علينا باعتبارها علىٰ خلاف المألوف، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البدل.

ومثال ذلك أن نقول: إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً علىٰ اعتبار الظواهر والعمل بها، إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديلٍ يمثّل طريقةً أُخرىٰ في التفهيم، ولمّا كانت الطريقة البديلة تشكّل ظاهرةً غريبةً عن المألوف كان من الطبيعيّ أن تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع فكذلك المقدّم، وبذلك يثبت استقرار السيرة علىٰ العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة، بمعنىٰ أنّ الإنسان إذا عرض مسألةً علىٰ وجدانه ومرتكزاته العقلائيّة فرأىٰ أنّه منساق إلىٰ اتّخاذ موقفٍ معيّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجةٍ كبيرة، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيّرة من حالٍ إلىٰ حالٍ ومن عاقلٍ إلىٰ عاقلٍ بملاحظةٍ تحليليّةٍ وجدانيّةٍ أمكنه أن ينتهي إلىٰ الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقفٍ حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء، وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعاتٍ

عقلائيّةٍ مختلفةٍ للتأكّد من هذه الحالة العامّة.

وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعيّاً إلّا بقدر ما يُتاح للملاحِظِ من استقراءٍ للمجتمعات العقلائيّة المختلفة.

[٢ ـ سكوت المعصوم]:

وأمّا سكوت المعصوم الدالّ علىٰ الإمضاء فقد يقال: إنّ من الصعوبة بمكانٍ الجزمَ به، إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم ما يدلّ علىٰ الردع عن السيرة المعاصرة له؟ وغاية ما نستطيع أن نتأكّد منه هو عدم وجود هذا الردع في ما بأيدينا من نصوص، غير أنّ ذلك لا يعني عدم صدوره، إذ لعلّه قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقة التي نتغلّب بها علىٰ هذه الصعوبة تتمّ كما يأتي:

نطرح القضيّة الشرطيّة القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع، فالمقدّم مثله.

ووجه الشرطيّة: أنّ الردع عن سيرةٍ عقلائيّةٍ مستحكمةٍ لا يتحقّق بصورةٍ جادّةٍ بمجرّد نهيٍ واحدٍ أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوّة السيرة وترسّخها، فالردع إذن يجب أن يتمثّل في نواهٍ كثيرة، وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها؛ لأنّها تُلفِت أنظار الرواة إلىٰ السؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرة لضبط هذه النواهي من قبل الرواة، فيكون من الطبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها. وفي حالة عدم وصول شيءٍ ـ بالقدر الذي تفترضه الظروف المشار إليها ـ نستكشف عدم صدور الردع، وبذلك يتمّ كلا الركنين لدليل السيرة.

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني :

وسائل الإحراز الوجدانيّ التي يقوم كشفها علىٰ حساب الاحتمال تؤدّي : تارةً إلىٰ القطع بالدليل الشرعيّ، وأُخرىٰ إلىٰ قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرة، ولكنْ تناظرها في الطرف المقابل قيمة احتماليّة معتدّ بها. وثالثةً إلىٰ قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرةٍ تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً، وتسمّىٰ القيمة الاحتماليّة الكبيرة في هذه الحالة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظنّ.

ولا شكّ في حجّيّة الإحراز الواصل إلىٰ درجة القطع تطبيقاً لمبدأ حجّيّة القطع، كما لا شكّ في أنّ الإحراز الظنّيّ غير كافٍ للمقصود ما لم يقم دليل شرعيّ علىٰ التعبّد به فيدخل في نطاق الإحراز التعبّديّ.

وأمّا الاطمئنان فقد يقال بحجّيّته الذاتيّة عقلاً تنجيزاً وتعذيراً، كالقطع، بمعنىٰ أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه.

فإن صحّت هذه الدعوىٰ لم نكن بحاجةٍ إلىٰ تعبّدٍ شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان، مع فارقٍ، وهو : إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع، كما تقدّم.

وإن لم تصحّ هذه الدعوىٰ تعيّن طلب الدليل علىٰ التعبّد الشرعيّ بالاطمئنان. والدليل هو السيرة العقلائيّة الممضاة بدلالة السكوت. وفي مقام الاستدلال علىٰ حجّيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائيّة مع سكوت الشارع عنها لابدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنان، وإلّا كان من الاستدلال علىٰ حجّيّة الاطمئنان بالاطمئنان.

٢ ـ وسائل الإثبات التعبّدي

وأهمّ ما يبحث عنه في علم الاُصول كوسيلةٍ تعبّديّةٍ لإحراز صدور الدليل من الشارع : خبر الواحد، ويراد به : الخبر الذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه.

والكلام فيه في ثلاث مراحل :

إحداها : استعراض الأدلّة المدَّعاة علىٰ حكم الشارع بحجّيّته.

وثانيتها : استعراض الأدلّة المدَّعىٰ كونها معارِضةً لذلك.

والمرحلة الثالثة : تحديد دائرة الحجّيّة وشروطها بعد فرض ثبوتها.

وسنبحث هذه المراحل تباعاً.

أدلّة حجّيّة خبر الواحد :

وقد استدلّ علىٰ الحجّيّة بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب الكريم فبآيات :

منها : آية النبأ، وهي قوله تعالىٰ : ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين** ﴾[١].

وتقريب الاستدلال : أنّ الجملة في الآية الكريمة شرطيّة، والحكم فيها هو «الأمر بالتبيّن»، وموضوع الحكم «النبأ»، وشرطه «مجيء الفاسق به»، فتدلّ بالمفهوم علىٰ انتفاء وجوب التبيّن عن النبأ إذا انتفىٰ الشرط ولم يجئ به الفاسق، وهذا يعني أنّه لا يجب التبيّن في حالة مجيء العادل بالنبأ، وليس ذلك إلّا لحجّيّته.

---

(١) الحجرات : ٦.

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين :

الأوّل : أنّ مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقّق للموضوع ؛ لأنّه هو الذي يحقّق النبأ ، وليس للجملة الشرطية مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع ، كما تقدّم في بحث مفهوم االشرط .

وحاول صاحب الكفاية[1] أن يدفع هذه المناقشة بدعوىٰ : أنّها إنّما تتمّ علىٰ الافتراض المتقدّم في تعيين الموضوع والشرط ، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبأ» والشرط هو «الفسق» كانت الآية في قوّة قولنا : «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبيّنوا» . ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرط هنا ليس محقّقاً للموضوع ، فيتمّ المفهوم .

ولكنّ مجرّد إمكان هذه الفرضيّة لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة .

الثاني : أنّ الحكم بوجوب التبيّن معلّل في الآية الكريمة بالتحرّز من الإصابة بجهالةٍ ، والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد ؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً ، فتكون بمثابة القرينة المتّصلة علىٰ إلغاء المفهوم .

وأُجيب عن ذلك :

تارةً بأنّ الجهالة ليست مجرّد عدم العلم ، بل تستبطن السفاهة ، وليس في العمل بخبر العادل سفاهة ؛ لأنّ سيرة العقلاء عليه .

وأُخرىٰ بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل ؛ لأنّه يقتضي حجّيّة خبر العادل ، بينما التعليل يدلّ علىٰ عدم حجّيّة كلّ ما هو غير علميّ ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل ، فليكن المفهوم مقيّداً لعموم التعليل .

---

(١) كفاية الاصول : ٣٤٠.

وثالثةً: بأنّ المفهوم مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلىٰ التبيّن بشأنه؛ لأنّه بيّن واضح، وهذا يعني افتراضه بمثابة الدليل القطعيّ، والأمر بالتعامل معه علىٰ أساس أنّه بيّن ومعلوم، وبهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل؛ لأنّ العموم في التعليل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع فهو علم ولا يشمله التعليل.

ومنها: آية النفر، وهي قوله تعالىٰ: ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِم لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون** ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها تدلّ علىٰ مطلوبيّة التحذر عند الإنذار بقرينة وقوع الحذر موقع الترجّي بدخول لعلّ عليه، وجعله غاية للإنذار الواجب، ومقتضىٰ الإطلاق كون التحذّر واجباً عند الإنذار ولو لم يحصل العلم من قول المنذر، وهذا يكشف عن حجّية إخبار المنذر.

والجواب علىٰ ذلك:

أوّلاً: أنّ وجوب التحذّر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجّية خبر المنذر؛ وذلك لأنّ الإنذار يفترض العقاب مسبقاً، وكون الحكم منجَّزاً بمنجّزٍ سابقٍ، كالعلم الإجمالي، أو الشكّ قبل الفحص، ولا يصدق عنوان الإنذار علىٰ الإخبار عن حكمٍ لا يستتبع عقاباً إلّا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه كان منجّزاً فهذا لا يساوق الحجّية بمعناها الكامل؛ لِمَا سبق من أنّ أيّ دليلٍ احتماليٍّ علىٰ التكليف فهو ينجّزه بحكم العقل، فغاية ما تفيده الآية الكريمة أنّها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً في موارد

---

(١) التوبة: ١٢٢.

قيام الخبر علىٰ التكليف، ولا تثبت جعل الشارع الحجّية للخبر.

نعم، بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيانٍ يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعيّ، إذ لولا الجعل الشرعيّ لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وثالثاً: أنّ الآية الكريمة لو دلّت علىٰ حجّيّة قول المنذر شرعاً فإنّما تدلّ علىٰ حجّيّته بما هو رأي ونظر لا بما هو إخبار وشهادة؛ لأنّ الإنذار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنىٰ واقتناص النتيجة.

ومنها: آية الكتمان، وهي قوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاه لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُون**﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها تدلّ بالإطلاق علىٰ حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتّب العلم علىٰ الإبداء، وهذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة؛ لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو، ووجوب القبول مع عدم العلم يساوق حكم الشارع بالحجّية.

والجواب علىٰ ذلك:

أوّلاً: أنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضيات الوضوح والعلم، فلا يشمل الإطلاق المذكور عدم الإخبار في موردٍ لا تتوفّر فيه مقتضيات العلم.

وثانياً: أنّ تعميم حرمة الكتمان لعلّه بدافع الاحتياط من قبل المولىٰ؛ لعدم إمكان إعطاء قاعدةٍ للتمييز بين موارد ترتّب العلم علىٰ الإخبار وغيرها، فإنّ الحاكم قد يوسّع موضوع حكمه الواقعيّ بدافع الاحتياط، وهذا غير الأمر

---

(١) البقرة: ١٥٩.

بالاحتياط.

ومنها: آية السؤال من أهل الذكر، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ الأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه علىٰ وجوب قبول الجواب ولو لم يفِدِ العلم؛ لأنّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم لغواً، وإذا وجب قبول الجواب ولو لم يفِدِ العلم ثبتت الحجّيّة.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق، إضافةً إلىٰ أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويّ لكي يستفاد منه ذلك؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة من الكفّار، ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّيّة التعبّديّة، وإنّما يناسب الإرشاد إلىٰ الطرق التي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهة بالحجّة القاطعة؛ لأنّ الطرف ليس ممّن يتعبّد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً: أنّ الأمر بالسؤال مفرّع علىٰ قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاقٍ في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه وأمثاله. هذا، علىٰ أنّ مورد الآية لا حجّيّة فيه لأخبار الآحاد؛ لأنّه يرتبط بأُصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك فالاستدلال يتوقّف علىٰ حمل أهل الذِكر علىٰ العلماء والرواة ـ لا أهل النبوّات السابقة ـ بحمل الذِكر علىٰ العلم، لا علىٰ الرسالة الإلهيّة.

وأمّا السنّة فلابدّ لكي يصحّ الاستدلال بها في المقام أن تكون ثابتةً بوسيلةٍ من وسائل الإحراز الوجدانيّ، ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد؛ لئلّا يلزم الدور. وهنا

---

(١) النحل: ٤٣.

وسيلتان للإحراز الوجدانيّ :

إحداهما : التواتر في الروايات الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

والأُخرىٰ : السيرة.

أمّا الوسيلة الأُولىٰ فتقريب الاستدلال بها : أنّ حجّيّة خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسِنَة رواياتٍ كثيرةٍ تشترك جميعاً في إفادة هذا المعنىٰ وإن اختلفت مضامينها، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي، ويثبت بالتواتر حجّيّة خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر، فإذا اتّفق وجود خبرٍ من هذا القبيل يدلّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد في دائرةٍ أوسعَ أُخذ به.

وأمّا الوسيلة الثانية فتقريب الاستدلال بها يشتمل علىٰ الأُمور التالية :

أوّلاً : إثبات السيرة، وأنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ، وفي هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة ؛ وذلك لتوفّر شروطه، فإنّه لا شكّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم علىٰ أوسع نطاق، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم علىٰ العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع، أو جرياً علىٰ سجيّتهم، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأوّل هو المطلوب، إذ تثبت بذلك السيرة الممتدّة في تطبيقها إلىٰ المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلىٰ طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها ؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد علىٰ أخبار الثقات وكون طرح خبر الثقة علىٰ خلاف السجيّة العقلائيّة يَحول عادةً دون التوافق علىٰ الطرح بلا استعلام، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيّة المسألة، وهذا يقتضي

افتراض أسئلةٍ وأجوبةٍ كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجّةً لكان هذا يعني تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب علىٰ أسئلة الرواة، ومع توفّر الدواعي علىٰ نقل ذلك لابدّ من وصول هذه النصوص إلينا ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، بل وصل مايعزّز الحجّيّة، وهذا يعيّن: إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام، وإمّا استقراره علىٰ ذلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّيّة.

ثانياً: أنّ السيرة الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّة بما هم متشرّعة فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجةٍ إلىٰ ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرةً لهم بما هم عقلاء ضممنا إليها مقدمةً أُخرىٰ، وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها، إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية لأثّر هذا الردع من ناحيةٍ في هدم السيرة، ولوصل إلينا شيء من نصوص الردع.

ثالثاً: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ قد يتوهّم أنّها تردع عن السيرة؛ لأنّ خبر الواحد أمارة ظنّيّة فيشمله إطلاق النهي عن العمل بالظنّ. ولكنّ الصحيح أنّها لا تصلح أن تكون رادعة؛ وذلك لأنّنا أثبتنا بالفعل انعقاد السيرة المعاصرة للأئمّة علىٰ العمل بأخبار الثقات في الشرعيّات، وهذا يعني ـ بعد استبعاد العصيان ـ إمّا وصول دليلٍ إليهم علىٰ الحجّيّة، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع، أو عدم كونها دالّةً علىٰ ذلك في الواقع، وعلىٰ كلٍّ من هذه التقادير لا يكون الردع تامّاً.

ومثل ذلك يقال في مقابل التمسّك بأدلّة الأُصول، كدليل أصالة البراءة ـ مثلاً ـ لإثبات الردع بإطلاقها لحالة قيام خبر الثقة علىٰ خلاف الأصل المقرّر فيها.

رابعاً: أنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء، وهذا واضح بعد إثبات امتداد السيرة إلىٰ الشرعيّات وجريانها علىٰ إثبات الحكم الشرعيّ بخبر الثقة، الأمر الذي يعرّض الأغراض الشرعيّة للتفويت لو لم تكن مرضيّة، مضافاً إلىٰ أنّ ظاهر الحال في أمثال المقام هو الإمضاء، كما تقدّم.

أدلّة نفي الحجّيّة :

وقد استُدلّ علىٰ نفي الحجّيّة بالكتاب والسنّة :

أمّا الكتاب فبما ورد فيه من النهي عن أتّباع الظنّ، كقوله تعالىٰ : ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... ﴾[١].

وقد يجاب علىٰ ذلك : بأنّ النهي المذكور إنّما يدلّ علىٰ نفي الحجّيّة عن خبر الواحد بالإطلاق، وهذا الإطلاق يقيّد بدليل حجّيّة خبر الواحد، سواء كان لفظيّاً أو سيرة.

أمّا علىٰ الأوّل فواضح، وأمّا علىٰ الثاني فلأنّ إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة، كما تقدّم، وهذا يعني استقرار حجّيّة السيرة فتكون مقيّدةً للإطلاق.

وأمّا السنّة ففيها ما دلّ علىٰ عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ[٢]، وفيها ما دلّ علىٰ عدم جواز العمل بخبرٍ لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم[٣].

أمّا الفريق الأوّل فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً، ولا دليل علىٰ حجّيّته.

وثانياً : أنّه يشمل نفسه ؛ لأنّه خبر غير علميٍّ بالنسبة إلينا، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميّة، وهذا يعني امتناع حجّيّة هذا الخبر ؛ لأنّ حجّيّته تؤدّي إلىٰ نفي حجّيّته والتعبّد بعدمها.

وأمّا الفريق الثاني فيرد عليه : أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار

---

(١) الإسراء : ٣٦.

(٢) مثل ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام : «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

الواردة في أُصول الدين، والأخبار الواردة في الأحكام، فيعتبر ما دلّ علىٰ الحجّيّة في القسم الثاني بالخصوص صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

تحديد دائرة الحجّيّة:

وبعد افتراض ثبوت الحجّيّة يقع الكلام في تحديد دائرتها، وتحديد الدائرة: تارةً بلحاظ صفات الراوي، وأُخرىٰ بلحاظ المروِيّ.

أمّا باللّحاظ الأوّل فصفوة القول في ذلك: إنّ مدرك الحجّيّة إذا كان مفهوم آية النبأ فهو يقتضي حجّيّة خبر العادل، ولا يشمل خبر الفاسق الثقة. وإذا كان المدرك السنّة علىٰ أساس الروايات والسيرة فلا شكّ في أنّ موضوعها خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً من غير جهة الإخبار.

إلّا أنّ وثاقة الراوي: تارةً تؤخذ مناطاً للحجّيّة علىٰ وجه الموضوعيّة، وأُخرىٰ تؤخذ مناطاً لها علىٰ وجه الطريقيّة وبما هي سبب للوثوق غالباً بصدق الراوي وصحّة نقله. فإن استظهر الأوّل لزم القول بحجّيّة خبر الثقة ولو قامت أمارة عكسيّة مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها، وإن استظهر الثاني لزم سقوط خبر الثقة عن الحجّيّة في حالة قيام أمارةٍ من هذا القبيل. وعليه يترتّب أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقةٍ يوجب سقوطه عن الحجّيّة إذا لم يحتمل فيه كونه قائماً علىٰ أساسٍ اجتهاديّ؛ لأنّه يكون أمارةً علىٰ وجود خللٍ في النقل.

وأمّا خبر غير الثقة فإن لم تكن هناك أمارات ظنّيّة علىٰ صدقه فلا إشكال في عدم حجّيّته، وإن كانت هناك أمارات كذلك: فإن أفادت الاطمئنان الشخصيّ كان حجّةً لحجّيّة الاطمئنان، كما تقدّم، وإلّا ففي حجّيّة الخبر وجهان مبنيّان علىٰ أنّ وثاقة الراوي هل هي مأخوذة مناطاً للحجّيّة علىٰ وجه الموضوعيّة، أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون علىٰ نحوٍ يكون السبب والمسبَّب كلاهما دخيلين في

الحجّيّة، أو بما هي معرّف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها؟

فعلىٰ الأوّل والثاني لا يكون الخبر المذكور حجّة، وعلىٰ الثالث يكون حجّة. وعلىٰ هذه التقادير تبتني إثباتاً ونفياً مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء، فإنّ عمل المشهور به يعتبر أمارةً علىٰ صحة النقل، فقد يدخل في نطاق الكلام السابق.

وأمّا باللحاظ الثاني فيعتبر في الحجّيّة أمران:

أحدهما: أن يكون الخبر حسّيّاً لا حدْسيّاً.

والآخر: أن لا يكون مخالفاً لدليلٍ قطعيّ الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل فلعدم شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار الحدسيّة.

وأمّا الثاني فلِمَا دلّ من الروايات علىٰ عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب الكريم[1]، فإنّه يقيّد أدلّة حجّيّة الخبر بغير صورة المخالفة للكتاب الكريم، أو ما كان بمثابته من الأدّلة الشرعيّة القطعيّة صدوراً وسنداً.

قاعدة التسامح في أدلّة السنن:

ذكرنا: أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات علىٰ صدقه فهو ليس بحجّة، ولكن قد يستثنىٰ من ذلك: الأخبار الدالّة علىٰ المستحبّات، أو علىٰ مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزاميّة، فيقال بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها. ويستند في ذلك إلىٰ رواياتٍ[2] فيها الصحيحة وغيرها دلّت علىٰ أنّ من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ثواب علىٰ عملٍ فعمله كان له مثل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ـ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١٢ و ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٨٠، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

ذلك الثواب وإن كان النبيّ لم يقله، بدعوىٰ: أنّ هذه الروايات تجعل الحجّيّة لمطلق البلوغ في موارد المستحبّات، ومن أجل هذا يعبَّر عن ذلك بالتسامح في أدلّة السنن.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات فيها بدواً عدّة احتمالات:

الأوّل: أن تكون في مقام جعل الحجّيّة لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيٍّ نفسيٍّ علىٰ طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانويّاً له يستدعي ثبوت استحبابٍ واقعيٍّ بهذا العنوان.

الثالث: أن تكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع: أن تكون وعداً مولويّاً لمصلحةٍ في نفس الوعد؛ ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات ـ علىٰ ما ذكر ـ مبنيّ علىٰ الاحتمال الأوّل، وهو غير متعيّن، بل ظاهر لسان الروايات ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفة الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبّد بثبوت المؤدّىٰ وحجّية البلوغ لَما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتّىٰ مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً، إلّا دعوىٰ أنّ الثواب علىٰ عملٍ فرع كونه مطلوباً، وهي مدفوعة: بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب.

فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه؛ لأنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا لشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصيّة مردّها إلىٰ وعدٍ مولويّ.

إثبــاتُ

حجية الدلالة في الدليل الشرعي

- تمهيــد.
- الاستدلال على حجية الظهور.
- موضوع الحجيّة.
- ظواهر الكتاب الكريم.

تمهيد :

الدليل الشرعيّ قد يدلّ علىٰ حكمٍ دلالةً واضحةً توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود، وفي هذه الحالة يعتبر حجّةً في دلالته علىٰ إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ اليقين حجّة، والاطمئنان حجّة، من دون فرقٍ بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً علىٰ أساس كونها دلالةً عقليّةً إنّيّةً من قبيل دلالة فعل المعصوم علىٰ عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير سوىٰ إفادة ذلك المدلول؛ وهو المسمّىٰ بالنصّ، أو علىٰ أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حاليّةٍ أو عقليّةٍ تنفي احتمال مدلولٍ آخر وإن كان ممكناً من وجهة نظرٍ لغويّةٍ وعرفيّةٍ عامّة.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ علىٰ أحد أمرين أو أُمورٍ علىٰ نحو تكون صلاحيّته لإفادة أيّ واحدٍ منها مكافئةً لصلاحيّته لإفادة غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ، وهذا هو المجمل، ويكون حجّةً في إثبات الجامع علىٰ أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته.

هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور، وأمّا كلّ واحدٍ من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور إلّا مع الاستعانة بدليلٍ خارجيٍّ علىٰ نفي المحتمل الآخر، فيضمّ إلىٰ إثبات الجامع، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ علىٰ أحد أمرين مع أولويّة دلالته علىٰ أحدهما بنحوٍ ينسبق إلىٰ الذهن تصوّراً علىٰ مستوىٰ المدلول التصوّريّ، وتصديقاً علىٰ

مستوىٰ المدلول التصديقيّ، وإن كانت إفادة المعنىٰ الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكور ممكنةً ومحتملةً أيضاً بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، وهذا هو الدليل الظاهر في معنىٰ، وفي مثل ذلك يحمل علىٰ المعنىٰ الظاهر؛ لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم، وهذه الحجّيّة لا تقوم علىٰ أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً، بل علىٰ أساس حكم الشارع بذلك.

ويعبّر عن حجّيّة الظهور بأصالة الظهور، وعلىٰ وزان ذلك يقال: «أصالة العموم»، و«أصالة الإطلاق»، و«أصالة الحقيقة»، و«أصالة الجدّ»، وغير ذلك من مصاديقَ لكبرىٰ حجّيّة الظهور.

الاستدلال علىٰ حجّيّة الظهور:

وحكم الشارع بحجّيّة الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيرة بأحد النحوين التاليين:

النحو الأوّل: أن نتمسّك بالسيرة العقلائيّة بمعنىٰ استقرار بناء العقلاء علىٰ اتّخاذ الظهور وسيلةً كافيةً لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب ما يرىٰ لها من آثارٍ بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة، وهذه السيرة بحكم استحكامها تشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعة إلى ميولهم العقلائيّة، وفي حالةٍ من هذا القبيل يكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ استعراض عددٍ من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء، ويلاحظ هنا: أنّ واحداً من تلك الأوجه لا يمكن تطبيقه في المقام، وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ؛ لأنّ الكلام هنا في حجّيّة الظهور فلا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء.

النحو الثاني: أن نتمسّك بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم، فإنّنا لا نشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنّة، ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، فلاحظ.

وعلى هذا تكون السيرة المذكورة كاشفةً كشفاً إنّيّاً مباشراً عن الإمضاء، ولا حاجة حينئذٍ إلى توسيط قاعدة «أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء»، على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية.

ويواجِه الاستدلال بالسيرة هنا نفس ما واجهه الاستدلال بالسيرة في بحث حجّيّة الخبر، إذ يُعترَض: بأنّ هذه السيرة مردوع عنها بالمطلقات الناهية عن العمل بالظنّ أو بإطلاق أدلّة الاُصول.

والجواب على الاعتراض يعرف ممّا تقدّم في بحث حجّيّة الخبر، مضافاً إلى أنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ يشمل إطلاق نفسه؛ لأنّه دلالة ظنّية أيضاً، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنّيّة، فيلزم من حجّيّته التعبّد بعدم حجّيّة نفسه، وما ينفي نفسه كذلك لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

موضوع الحجّية:

عرفنا سابقاً أنّ الدلالة تصوّريّة وتصديقيّة، وعليه فهناك ظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة، وهناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة.

ومعنى الظهور الأوّل: أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

ومعنى الظهور الثاني: أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم يبرز هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذٍ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلامٍ أن يتطابق مدلوله التصوّريّ مع مدلوله التصديقي.

وعلى أيّ حالٍ فموضوع الحجّيّة هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؛ لأن الحجّيّة معناها إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور الكلام، والكاشف عن المراد والحكم إنّما هو الدلالة التصديقيّة والظهور التصديقيّ. وأمّا الدلالة التصوّريّة فلا تكشف عن شيءٍ لكي تكون حجّةً في إثباته، وإنّما هي مجرّد إخطارٍ وتصوّر.

نعم، الظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة هو الذي يعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ماهو الظاهر تصوّراً وما هو المراد تصديقاً وجدّاً. فالظهور التصوّريّ إذن يؤخذ كأداةٍ لتعيين الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّيّة، لا أنّه موضوع لها مباشرة.

وقد يوضّح المتكلّم في نفس كلامه أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، وبهذا يصبح الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّيّة مختلفاً عن الظهور التصوّريّ، كما إذا قال: «جئني بأسدٍ وأعني به الرجل الشجاع»، وتسمّىٰ الجملة التي سبّبت هذا الاختلاف بالقرينة المتّصلة. وهذه القرينة: تارةً يكون تواجدها في الكلام مؤكّداً، كما في هذا المثال، وأُخرى يكون محتملاً، كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم ثمّ ذهلنا عن الاستماع واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفي كلٍّ من الحالتين لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقيّ للكلام في إرادة الحيوان المفترس، إذ في الحالة الأُولى لا ظهور كذلك جزماً؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التصديقيّ اختلف عن الظهور التصوّريّ، وفي الحالة الثانية نشكّ في وجود ظهورٍ تصديقيّ على طبق الظهور التصوّريّ؛ لأنّ احتمال القرينة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، ومع الشكّ في وجوده لا يمكن البناء على حجّيّته، وهذا يعني أنّ احتمال

القرينة المتّصلة ـ كالقطع بها ـ يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام في حالة تجرّده عن القرينة.

ظواهر الكتاب الكريم:

ذهب جماعة[1] من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّيّة، وقالوا: بأنّه لا يجوز العمل في ما يتعلّق بالقرآن العزيز إلّا بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو المعصومين من آله عليهم الصلاة والسلام.

وقد يستدلّ على ذلك بما يلي:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾ الآية[2].

فإنّه يدلّ على النهي عن اتّباع المتشابه، وكلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه، لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقةً أوْ لا.

والجواب من وجوه:

الأوّل: أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ، بل المعنى الظاهر متميّز في درجة علاقته، وعليه فالمتشابه يختصّ بالمجمل.

الثاني: لو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابَه فلا نسلّم أنّ الآية الكريمة تنهىٰ عن

---

(١) الدرر النجفية: ١٦٩، والفوائد المدنية: ١٧ و ٤٧.

(٢) آل عمران: ٧.

مجرّد العمل بالمتشابه، وإنّما هي في سياق ذمّ من يلتقط المتشابهات فيركّز عليها بصورةٍ منفصلةٍ عن المحكمات ابتغاء الفتنة، وهذا ممّا لا إشكال في عدم جوازه حتّى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب، فمساق الآية مساق قول القائل: إنّ عدوّي يحاول أن يبرز النقاط الموهمة من سلوكي ويفصلها عن ملابساتها التي توضّح سلوكي العامّ.

الثالث: ما قد يقال من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب، وإنّما هي ظاهرة ـ على أكثر تقديرٍ ـ في الشمول، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه، فيلزم من حجّيّة ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفي هذه الحجّيّة.

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الأُولىٰ: ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن الكريم مبهم وغامض قد استهدف المولى إغماضه وإبهامه لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، وأنّه لا يعرفه إلّا من خوطب به، وأنّ غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه[١].

وهذه الطائفة يرد عليها:

أوّلاً: أنّ رواياتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجةً لضعف رواتها، وكونهم في الغالب من ذوي الاتّجاهات الباطنيّة المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم، مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّيّة أمر في غاية الأهمّيّة، فلو كان الأئمّة عليهم السلام بصدد بيانه لَما أمكن عادةً افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمّة، الذين عليهم المعوّل وإليهم تفزع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمّة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٦ و ١٨٥ و ٢٠٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ٢٥ و ٦٤.

وإرجاعهم.

وثانياً: أنّ هذه الروايات معارضة للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً[١]، والمخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجّيّة خبر الواحد، كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية: ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة[٢]، وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّة، وعدم الظفر بقرينةٍ على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأنّ مَن فسّر القرآن برأيه فقد كفر[٣].

وقد أُجيب على الاستدلال بها: بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير كشف القناع، ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال: إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات حينما يكون الدليل مشتملاً على ظواهر اقتضائيّةٍ عديدةٍ متضاربة، على نحوٍ يحتاج تقدير الظهور الفعليّ المتحصّل من مجموع تلك الظواهر بعد الموازنة والكسر والانكسار إلى نظرٍ وإمعان، فيكون لوناً من كشف القناع.

ولهذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل، فيُفهم بشكلٍ من فقيه، ويأتي فقيه آخر فيبرز نكتةً من داخل الدليل تعيّن فهمه بشكلٍ آخر على أساس ما

---

(١) كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلنَا عَليكَ الكِتَابَ تِبيَاناً لِكلِّ شَيءٍ﴾ النحل: ٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٧ و ١٨٣ و ١٨٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الاحاديث ٣ و ٢٠ و ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن، الجواب:

أوّلاً: بأنّ كلمة «الرأي» منصرفة ـ على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ وظهور هذه الكلمة كمصطلح وشعارٍ لاتجاهٍ فقهيٍّ واسعٍ ـ إلى الحَدْس والاستحسان، فلا تشمل الرأي المبنيّ على قريحةٍ عرفيّةٍ عامّة.

وثانياً: أنّ إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء أُريد بها السيرة العقلائيّة أو سيرة المتشرّعة، نظير ما تقدّم في بحث حجّيّة خبر الواحد.

أمّا الأُولى فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة.

وأما الثانية: فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة كانت على العمل بظواهر الكتاب ـ وإلّا لعرف الخلاف عنهم ـ فنفس هذه السيرة تثبت عدم صلاحيّة الإطلاق المذكور للردع، بل تكون مقيّدةً له.

وممّا يدفع به الاستدلال بالروايات المذكورة عموماً: ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم[1] الصادق عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له[2]، فإنّ المخالفة إن كان المراد بها المخالفة للفظه فتصدق على مخالفة ظاهره، وإن كان المراد بها المخالفة لواقع مضمونه

---

(١) كحديث الثقلين، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، ومسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤، وكغيره، راجع وسائل الشيعة ١: ٤١٢، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول، و ١٢: ٣٠٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار.

فمقتضى الإطلاق المقاميّ إمضاء ما عليه العرف من موازينَ في استخراج المضمون؛ فيدلّ على حجّيّة الظهور.

وأوضح من ذلك: ما دلّ على طرح ما ورد عنهم: على الكتاب والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له[1]، فإنّه لا يحتمل فيه أن يراد منه المخالفة للمضمون القرآنيّ المكتشَف بالخبر؛ لأنّه بصدد بيان جعل الضابط لما يُقبل وما لا يُقبل من الخبر. كما أنّه لا يحتمل اختصاص المخالفة فيه بالمخالفة للنصّ؛ لندرة الخبر المخالف للنصّ، وكون روايات طرح المخالف ناظرةً إلى ما هو الشائع من المخالفة.

فإن قُدّمت هذه الروايات الدالّة على حجّيّة ظواهر الكتاب على الروايات التي استدلّ بها على نفي الحجيّة فهو، وإن تكافأ الفريقان فعلى الأقلّ يلتزم بالتساقط، ويقال بالحجّيّة حينئذٍ؛ لأنّ الردع غير ثابتٍ فتثبت الحجّيّة بالسيرة العقلائيّة بصورةٍ مستقلّة، أو بضمّ استصحابِ مفادها الثابت في صدر الشريعة.

الدليل الثالث: ومردّه إلى إنكار الظهور، بدعوى أنّ القرآن الكريم مجمل: إمّا لتعمّدٍ من الله تعالى في جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك؛ لأنّ علوّ المعاني وشموخها يقتضي عدم تيسّرها للفهم.

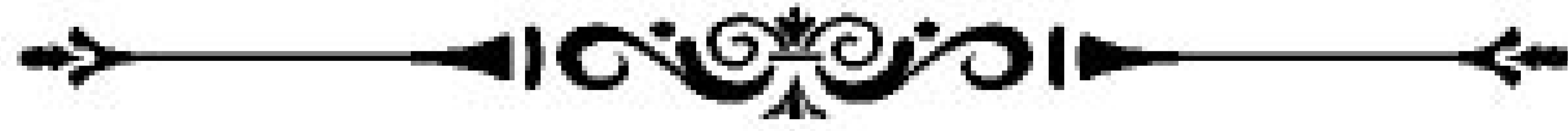
والجواب على ذلك: أنّ التعمّد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن، وربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجّة على أصل الدين المتوقّفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه. كما أنّ شموخ المعاني وعلوّها ينبغي أن لا يكون على حساب

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٢ و١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و٢٩.

الهدف من بيانها، ولمّا كان الهدف هداية الإنسان فلابدّ أن تبيَّن المعاني على نحوٍ يؤثّر في تحقّق هذا الهدف، وذلك موقوف على تيسير فهمه.

فالصحيح: أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة.



الادلّة المحرزة

٢

الدليل العقلي

- ١ ـ إثبات القضايا العقليّة .
- ٢ ـ حجّيّة الدليل العقليّ .

تمهيد

الدليل العقليّ: كلّ قضيّةٍ يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ، والبحث عن هذه القضايا العقليّة: تارةً يقع صغرويّاً في صحة القضيّة العقليّة ومدى إدراك العقل لها، وأُخرى يقع كبرويّاً في حجّيّة الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقليّة على قسمين:

أحدهما: قضايا تشكّل عناصر مشتركةً في عمليّة الاستنباط، كالقضيّة العقليّة القائلة: «إنّ إيجاب شيءٍ يستلزم إيجاب مقدّمته».

والآخر: قضايا مرتبطة بأحكامٍ شرعيّةٍ معيّنة، كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر؛ لوجود صفةٍ مشتركةٍ وهي إذهاب الشعور، وحكم العقل بحرمة الكذب؛ لأنّه قبيح.

والقسم الأوّل يدخل بحثه الصغرويّ والكبرويّ معاً في علم الأُصول، فقد يُبحث عن أصل وجود إدراكٍ عقليّ، وهذا بحث صغرويّ، وقد يبحث عن حجّيّته وهذا بحث كبرويّ، وكلاهما أُصوليّ؛ لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

والقسم الثاني لا يدخل بحثه الصغرويّ في علم الأُصول؛ لأنّه بحث في عنصرٍ غير مشترك، وإنّما يدخل بحثه الكبرويّ في هذا العلم لكونه بحثاً في عنصرٍ مشترك، كالبحث عن حجّيّة القياس، وهكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ لا يكون أُصوليّاً إلاّ في القسم الأوّل، وأنّ البحث الكبرويّ أُصوليّ في كلا القسمين.

غير أنّ الإدراك العقليّ إذا كان قطعيّاً فلا موجب للبحث عن حجّيته؛ للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّية القطع، وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيّته إذا لم يكن قطعيّاً، كالقياس مثلاً.

وسوف نصنّف البحث في القضايا العقليّة إلى بحثين:

أحدهما: صغرويّ في إثبات القضايا العقليّة التي تشكّل عناصر مشتركة.

والآخر: كبرويّ في حجّية إدراك العقل غير القطعيّ.

١ ـ إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقليّة :

القضايا العقليّة التي تشكّل عناصرَ مشتركةً في عمليّة الاستنباط وأدلّةً عقليّةً على الحكم الشرعيّ يمكن أن تقسَّم كما يلي :

أوّلاً : تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقليّاً مستقلّاً، وما يكون عقليّاً غير مستقلّ.

والمراد بالأوّل : ما لا يحتاج إلى إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني : ما يحتاج إلى إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ كذلك.

ومثال الأوّل : القضيّة القائلة : بأنّ «كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمته»، فإنّ تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم ـ مثلاً ـ لا يتوقّف على إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ مسبقة.

ومثال الثاني : القضيّة القائلة : «إنّ وجوب شيءٍ يستلزم وجوب مقدّمته»، فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقّف على إثبات قضيةٍ شرعيّةٍ مسبقة، وهي وجوب الصلاة.

ثانياً : تنقسم القضيّة العقليّة إلى قضيّةٍ تحليليّة وقضيّةٍ تركيبيّة.

والمراد بالقضيّة التحليليّة : ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرةٍ معيّنة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييريّ.

والمراد بالقضيّة التركيبيّة : ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيءٍ أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر

بالضدّين في وقتٍ واحد.

ثالثاً: تنقسم الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة في دلالتها إلى سالبةٍ وموجبة.

والمراد بالسالبة: الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكمٍ شرعيّ.

والمراد بالموجبة: الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكمٍ شرعيّ.

ومثال الأوّل: القضيّة القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

ومثال الثاني: القضيّة المشار إليها آنفاً القائلة: بأنّ «كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته».

والقضايا العقليّة متفاعلة في ما بينها. فقد يتّفق أن تدخل قضيّة عقليّة تحليليّة في البرهنة على قضيّةٍ أُخرىٰ تحليليّةٍ أو تركيبيّة، كما قد تدخل قضيّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور، وهذا له معنيان:

أحدهما: أنّ المولى يستحيل أن يُدينَ المكلّف بسبب فعلٍ أو تركٍ غير صادرٍ منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ لأنّ حقّ الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر: أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع، ولو لم يرتّب عليه إدانةً ومؤاخذةً للمكلّف. فليست الإدانة وحدها مشروطةً بالقدرة، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل ـ كما تقدّم ـ على ملاكٍ وإرادةٍ واعتبار، ومن الواضح أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الملاك مشروطاً بالقدرة، كما أنّ بالإمكان تعلّق إرادة المولى بأمرٍ غير مقدور؛ لأنّنا لا نريد بالإرادة إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملاك، وهو مهما كان شديداً يمكن افتراض تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير.

والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب على غير المقدور؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، وليس لغواً في هذه الحالة، إذ قد يراد به مجرّد الكشف بالصياغة التشريعيّة التي اعتادها العقلاء عن الملاك والمبادئ، ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك فمن الواضح أنّ القدرة على مورده تعتبر شرطاً فيه؛ لأنّ داعي تحريك العاجز يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت.

وحيث إنّ الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعيّ هو الاعتبار بهذا

الداعي، كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب، فلا بدّ من اختصاصه بحال القدرة، ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

ومن هنا كان كلّ تكليفٍ مشروطاً بالقدرة على متعلّقه بدون فرقٍ بين التكاليف الإلزاميّة وغيرها. وكما يشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجريّ (الحرمة والكراهة)؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلّف على إيجاده أو عن الامتناع عنه غير معقولٍ أيضاً.

وهكذا نعرف أنّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف، ولكنّها ليست شرطاً ضروريّاً في الملاك والمبادئ. ولكنّ هذا لا يعني أنّها لا تكون شرطاً، فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتةً وفعليّةً في حال القدرة والعجز على السواء، ويمكن أن تكون مختصّةً بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضي وعدم الملاك رأساً.

وفي كلّ حالةٍ من هذا القبيل يقال: إنّ دخل القدرة في التكليف شرعيّ. وقد تسمّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة الشرعيّة» بهذا الاعتبار، تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك، إذ يقال عندئذٍ: إنّ دخل القدرة في التكليف عقليّ، وقد تسمّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة العقليّة».

ولا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً، من قبيل أن يقول الآمر لمأموره: «طِرْ في السماء»، أو مقيّداً بقيدٍ يرتبط بإرادة المكلّف واختياره، من قبيل أن يقول: «إن صعدت إلى السطح فَطِر إلى السماء»، فإنّ التكليف في كلتا الحالتين مستحيل.

والثمرة في اشتراط القدرة في صحّة الإدانة (المعنى الأوّل) واضحة، وأمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني) فقد يقال: إنّها غير واضحة، إذ

ما دام العاجز غير مُدانٍ على أيّ حالٍ فلا يختلف الحال، سواء افترضنا أنّ القدرة شرط في التكليف أو نفينا ذلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز، إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة.

ولكنّ الصحيح: وجود ثمرةٍ على الرغم من أنّ العاجز غير مُدانٍ على أيّ حال، وهي تتّصل بملاك الحكم، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعليّاً في حقّه وقد فاته بسبب العجز لكي يجب القضاء مثلاً، أو أنّ الملاك لا يشمله رأساً فلم يفته شيء ليجب القضاء؟ أي أن نعرف أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك، أوْ لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعيّ مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة ظهرت الثمرة.

لأنّنا: إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته ـ كما تقدّم ـ كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينةً على تقييد إطلاق الخطاب، فكأنّه متوجّه إلى القادر خاصّةً وغير شاملٍ للعاجز، وفي هذه الحالة لا يمكن إثبات فعليّة الملاك في حقّ العاجز، وأنّه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً؛ لأنّه لا دليل على ذلك؛ نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزاميّة، وبعد سقوط المدلول المطابقيّ للخطاب وتبعيّة الدلالة الالتزاميّة على الملاك للدلالة المطابقيّة على التكليف لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حقّ العاجز.

وإن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك وإن كان معذوراً في ذلك، إذ لا يُدانُ العاجز على أيّ حال.

قاعدة إمكان التكليفِ المشروط

مرّ بنا أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصرٍ يسمّىٰ بالجعل والاعتبار، وفي هذه المرحلة يجعل الحكم على نهج القضيّة الحقيقيّة، كما تقدّم، فيفترض المولى كلّ الخصوصيّات والقيود التي يريد إناطة الحكم بها ويجعل الحكم منوطاً بها، فيقول مثلاً: إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلّىٰ السّرب وجب عليه الحجّ.

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئاً قد تحقّق بالفعل، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوّة قضيّةٍ شرطيّة، شرطها القيود المفترضة، وجزاؤها ثبوت الحكم، ولكن هناك شيء قد لا يكون متحقّقاً فعلاً، وإنّما يتحقّق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلّىٰ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثّل فعليّة الجزاء في تلك القضيّة الشرطيّة، فإنّ فعليّة الجزاء في كلّ قضيّةٍ شرطيّة تابعة لفعليّة الشرط، فما لم تتحقّق تلك القيود لا يكون الوجوب فعليّاً، ويسمّى الوجوب الفعليّ بالمجعول.

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البداية، والثاني لا يوجد إلّا بعد تحقّق القيود خارجاً، والقيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلّة، وليست كذلك بالنسبة إلى الجعل؛ لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً. نعم، الجعل يتقوّم بافتراض القيود وتصوّرها، إذ لو لم يتصوّر المولى الاستطاعة والصحّة ـ مثلاً ـ لَما أمكنه أن يجعل تلك القضيّة الشرطيّة، وبذلك تعرف أنّ الجعل متقوّم بلحاظ القيود وتصوّرها ذهناً، والمجعول متقوّم بوجود القيود خارجاً، ومترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن. ونعني بالحكم المشروط: أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً فلا وجود له

قبلها، فقد عرفنا أنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطاً، سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة، أو وضعيّاً كالملكيّة والزوجيّة.

وبذلك يندفع ما قد يقال من أنّ الحكم المشروط غير معقول؛ لأنّ الحكم فعل للمولى، وهذا الفعل يصدر ويتحقّق بمجرّد إعمال المولى لحاكميّته، فأيّ معنىً للحكم المشروط؟

ووجه الاندفاع: أنّ ما يتحقّق كذلك إنّما هو الجعل، لا المجعول، والحكم المشروط هو المجعول دائماً.

قاعدة تنوّع القيود وأحكامُها

تنوّع القيود :

حينما يقال : «إذا زالت الشمس صلّ متطهّراً» فالجعل يتحقّق بنفس هذا الإنشاء، وأمّا المجعول ـ وهو وجوب الصلاة فعلاً ـ فهو مشروط بالزوال ومقيّد به، فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيداً آخر وهو الطهارة، وهذا القيد ليس قيداً للوجوب المجعول؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت وكان الإنسان محدثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً، وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب، أي للواجب وهو الصلاة.

ومعنى كون شيءٍ قيداً للواجب : أنّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصّةٍ خاصّةٍ منها، لا بها كيفما اتّفقت، حيث إنّ الصلاة : تارةً تقع مع الطهارة، وأُخرى بدونها، فاختار الحصّة الأُولى وأمر بها. وحينما نحلّل الحصّة الأُولى نجد أنّها تشتمل على صلاة، وعلى تقيّدٍ بالطهارة، فالأمر بها أمر بالصلاة وبالتقيّد. ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيداً في الواجب تحصيص الواجب به والأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

وفي المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد أنّ إحداهما علّة للأُخرى أو جزء العلة لها، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها نجد أنّ الطهارة علّة لهذا التقيّد، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيّدةً ومقترنةً بالطهارة.

ومن ذلك نستخلص : أنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب يعني :

أوّلاً : تحصيص الواجب به.

وثانياً : أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب والتقيّد بذلك القيد.

وثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول، وليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.

وقد يؤخذ شيء قيداً للوجوب وللواجب معاً، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام فلا وجوب للصيام بدون رمضان، وهو أيضاً قيد للصيام الواجب، بمعنى أنّ الصوم المأمور به هو الحصّة الواقعة في ذلك الشهر خاصّة، وبموجب كون الشهر قيداً للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد، وبموجب كونه قيداً للواجب يكون الوجوب متعلّقاً بالمقيّد به، أي أنّ الأمر متعلّق بذات الصوم وبتقيّده بأن يكون في شهر رمضان.

أحكام القيود المتنوّعة:

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

أحدهما: قيود يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يحصّلها لاعتُبر عاصياً للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

والآخر: القيود التي لا يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يأتِ بها المكلّف وبالتالي لم يأتِ بالواجب لا يعتبر عاصياً، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

والقضيّة التي نبحثها هي محاولة التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، وما هو الضابط في كون القيد ممّا يلزم تحصيله، أوْ لا؟

والصحيح: أنّ الضابط في ذلك: أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله، ولا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب؛ لأنّه مالم يوجد القيد لا وجود للوجوب، كما تقدّم. وكلّما كان القيد قيداً لمتعلّق الوجوب ـ أي للواجب ـ فهذا يعني أنّ الوجوب قد تعلّق بالمقيّد، كما تقدّم، أي بذات الواجب وبالتقيّد بالقيد المذكور، وحينئذٍ يلاحظ هذا القيد: فإن كان قيداً في نفس الوقت

للوجوب أيضاً لم يكن المكلّف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، وإنّما هو مسؤول متى ما وجد القيد عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيّده بذلك القيد.

وإن لم يكن القيد قيداً للوجوب بل كان قيداً للواجب فهذا يعني أنّ الوجوب فعليّ حتّى لو لم يوجد هذا القيد. وإذا كان الوجوب فعليّاً فالمكلّف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلّقه ـ وهو المقيّد ـ وكان عليه حينئذٍ عقلاً أن يوفّر القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

ونستخلص من ذلك :

أوّلاً : أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب فقط فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

و ثانياً : أنّه كلّما كان القيد قيداً للواجب فقط فالمكلّف مسؤول عن إيجاد القيد.

و ثالثاً : أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب وللواجب معاً، فالمكلّف غير مسؤولٍ عن إيجاد القيد، ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضممنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنّه لا إدانة بدون قدرة، وأنّ القدرة شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة : «إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لابدّ أن تكون اختياريّةً ومقدورةً للمكلّف» ؛ لأنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها، كما عرفنا آنفاً، ولا مسؤوليّة ولا تكليف إلّا بالمقدور، فلابدّ إذن أن تكون مقدورة، وهذا خلافاً لقيود الوجوب، فإنّها قد تكون مقدورةً كالاستطاعة، وقد لا تكون كزوال الشمس ؛ لأنّ المكلّف غير مسؤولٍ عن إيجادها.

قيود الواجب على قسمين :

عرفنا حتّى الآن من قيود الواجب :القيد الذي يأخذه الشارع قيداً، فيحصّص به الواجب ويأمر بالحصّة الخاصّة، كالطهارة، وتسمّى هذه بالقيود أو «المقدّمات الشرعيّة». وهناك قيود و مقدّمات تكوينيّة يفرضها الواقع بدون جعلٍ من قبل المولى، وذلك من قبيل إيجاد واسطة نقلٍ فإنّها مقدّمة تكوينيّة للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على قدميه، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدّمةً للواجب، حتّى بدون أن يشير إليها المولى أو يحصّص الواجب بها، وتسمّى بـ«المقدّمة العقليّة».

والمقدّمات العقليّة للواجب من ناحية مسؤوليّة المكلّف تجاهها كالقيود الشرعيّة، فإن أُخذت المقدّمة العقليّة للواجب قيداً للوجوب لم يكن المكلّف مسؤولاً عن توفيرها، وإلّا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك؛ بسبب كونه ملزماً بامتثال الأمر الشرعيّ الذي لا يتمّ بدون إيجادها.

والمسؤوليّة تجاه قيود الواجب ـ سواء كانت شرعيّةً أو عقليّةً ـ إنّما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول و يصبح فعليّاً بفعليّة كلّ القيود المأخوذة فيه، فالمسؤوليّة تجاه الطهارة والوضوء ـ مثلاً ـ تبدأ من قبل وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليّاً بتحقّق شرطه و هو الزوال، و أمّا قبل الزوال فلا مسؤوليّة تجاه قيود الواجب، إذ لاوجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامتثاله وتوفير كلّ ما له دخل في ذلك.

المسؤولية قبل الوجوب :

إذا كان للواجب مقدّمة عقليّة أو شرعيّة وكان وجوبه منوطاً بزمانٍ معيّن، وافترضنا أنّ تلك المقدّمة من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذلك الزمان، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها، أوْ لا ؟

ومثال ذلك : أن يعلم المكلّف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء والتيمّم عند الزوال ؛ لانعدام الماء والتراب، ولكنّه يتمكّن منه قبل الزوال فهل يجب عليه أن يتوضّأ قبل الزوال، أوْ لا ؟

والجواب : أنّ مقتضى القاعدة هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاة، وإذا ترك المقدّمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال ليبتلي بمخالفته ؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب، وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة ؛ فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمة قبل الزوال، وكلّ مقدّمةٍ يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب تسمّى بـ«المقدّمة المفوّتة». وبهذا صحّ أنّ القاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّتة.

ولكن قد يتّفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدّمة مفوّتة، على نحوٍ لو لم يبادر المكلّف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه.

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة، فإنّ الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذي الحجّة، ولكن لو لم يسافر المكلّف قبل هذا

الوقت لَمَا أدرك الواجب في حينه، وفي مثل ذلك لا شكّ فقهيّاً في أنّ المكلّف مسؤول عن إيجاد المقدّمة المفوّتة قبل الوقت. وقد وقع البحث أُصوليّاً في تفسير ذلك وتكييفه، وأنّه كيف يكون المكلّف مسؤولاً عن توفير المقدّمات لامتثال وجوبٍ غير موجودٍ بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقةٍ مقبلة[1].

---

(١) سيأتي البحث عن ذلك في الحلقة الثالثة تحت عنوان: المسؤولية عن المقدّمات قبل الوقت.

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيد: تارةً يكون قيداً للحكم المجعول، وأُخرى يكون قيداً للواجب الذي تعلّق به الحكم، كما تقدّم. والغالب في القيود في كلتا الحالتين أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد أو بعده. فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده، ويسمّى الأوّل بـ«الشرط المقارن»، والثاني بـ«الشرط المتقدّم».

ولكن قد يدّعىٰ أحياناً شرط للحكم أو للواجب، ويكون متأخّراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب.

ومثاله: ما يقال من أنّ غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحّة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب ولكنّه متأخّر عنه زماناً.

ومثال آخر: ما يقال من أنّ عقد الفضوليّ ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم ولكنّه متأخّر عنه زماناً.

وقد وقع البحث أُصوليّاً في إمكان ذلك واستحالته:

إذ قد يقال بالاستحالة؛ لأنّ الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة العلّة بالنسبة إلى المعلول، ولا يعقل أن تكون العلّة متأخّرةً زماناً عن معلولها.

وقد يقال بالإمكان.

ويرد على هذا البرهان: أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للواجب فبأنّ القيود الشرعيّة للواجب لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب، وإنّما تنشأ قيديّتها من تحصيص المولى للطبيعة بحصّةٍ عن طريق تقييدها بقيد، فكما يمكن أن يكون القيد المحصّص مقارناً أو متقدّماً يمكن أن يكون متأخّراً.

وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للوجوب فبأنّ قيود الوجوب كلّها قيود للحكم المجعول لا للجعل، كما تقدّم؛ لوضوح أنّ الجعل ثابت قبل وجودها، والمجعول وجوده مجرّد افتراض، وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً. فلا محذور في إناطته بأمرٍ متأخّر.

زمان الوجوبِ والواجب

لكلٍّ من الوجوب ـ أي الحكم المجعول ـ والواجب زمان، والزمانان متطابقان عادةً، فوجوب صلاة الفجر ـ مثلاً ـ زمانه الفترة الممتدّة بين الطلوعين، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّماً على زمان الواجب؛ لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الذي يترقّب فيه صدور الواجب لا وجوب، فلا محرّك للمكلّف إلى الإتيان بالواجب، وهذا واضح. ولكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذلك: الوقوف بعرفات فإنّه واجب على المستطيع، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدىٰ المكلّف التي قد تسبق يوم عرفة بفترةٍ طويلة، ويستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعة من الأُصوليّين[1] إلى أنّ هذا معقول، وسمّوا كلّ واجبٍ تتقدّم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلّق، وحاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة؛ وذلك لأنّ الإشكال في هذه المسؤوليّة كان يبتني على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروطٍ بزمان الواجب، بل يحدث قبله ويصبح فعليّاً بالاستطاعة فمن الطبيعيّ أن يكون المكلّف مسؤولاً عن

---

(١) منهم صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٧٩ والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ١٢٨.

المقدّمات المفوّتة قبل مجيء يوم عرفة ؛ لأنّ الوجوب فعليّ وهو يستدعي عقلاً التهيّؤ لامتثاله.

والصحيح : أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب، ولا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط ؛ لأنّه أمر غير اختياريّ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختياريّة، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب.

وحينئذٍ فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب فلابدّ أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه ؛ لئلّا يلزم وقوع الشرط المتأخّر، وبهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلّق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخّراً للوجوب، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان :

أحدهما مقارن يحدث الوجوب بحدوثه، وهو الاستطاعة.

والآخر متأخّر يسبقه الوجوب، وهو مجيء يوم عرفة على المكلّف المستطيع وهو حيّ، فكلّ من استطاع في شهر شعبان ـ مثلاً ـ وكان ممّن سيجيء عليه يوم عرفة وهو حيّ فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان، وبذلك يصبح مسؤولاً عن توفير المقدّمات المفوّتة له من أجل فعليّة الوجوب.

متى يجوز عقلاً التعجيز ؟

تارةً يتـرك المكلّف الواجـب وهو قـادر على إيجـاده، وهذا هـو العصيـان، وأخرى يتسبّب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به، وهذا التسبيب له صورتان :

الأُولى : أن يقع بعد فعليّة الوجوب، كحال إنسانٍ يحلّ عليه وقت الفريضة ولديه ماء فيريق الماء ويعجّز نفسه عن الصلاة مع الوضوء، وهذا لا يجوز عقلاً؛ لأنّه معصية.

الثانية : أن يقع قبل فعليّة الوجوب، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت، وهذا يجوز؛ لأنّه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقّق ظرف الوجوب، وحيث إنّ الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقّه، ولا محذور في أن يسبّب المكلّف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقّه، وإنّما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يحدث.

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب عقليّاً أو شرعيّاً، فإذا كان الدخل شرعيّاً جاز التعجيز المذكور؛ لأنّه لا يفوّت على المولى بذلك شيئاً، إذ يصبح عاجزاً؛ ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز. وإذا كان الدخل عقليّاً وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً ـ وإن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل ـ فلا يجوز التعجيز المذكور؛ لأنّ المكلّف يعلم بأنّه بهذا سوف يسبّب إلى تفويت ملاكٍ فعليّ في ظرفه المقبل، وهذا لا يجوز بحكم العقل.

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة في بعض الحالات، بأن يقال : إنّ هذه المسؤوليّة تثبت في كلّ حالةٍ يكون دخل القدرة فيها عقلياً لا شرعيّاً.

أخْذ العِلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به:

إذا جعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة وأُخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم اختصّ بالعالم به، ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم؛ لأنّ العلم يصبح قيداً للحكم، غير أنّ أخذ العلم قيداً كذلك قد يقال: إنّه مستحيل، وبرهن على استحالته بالدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقّف كلّ منهما على الآخر، وهو محال.

وقد أُجيب على ذلك بمنع التوقّف الثاني؛ لأنّ العلم بشيءٍ لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء، وإلّا لكان كلّ علمٍ مصيباً، وإنّما يتوقّف على الصورة الذهنيّة له في أُفق نفس العالم، أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات، لا على المعلوم بالعرض، فلا دور.

إلّا أنّ هذا الجواب لا يزعزع الاستحالة العقليّة؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجرّد الكشف ودوره دور المرآة، ولا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم.

غير أنّ هذه الاستحالة إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول فلا محذور فيه، بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول، فلا يلزم دور، ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

والثمرة التي قد تفترض لهذا البحث هي: أنّ التقييد بالعلم بالحكم إذا كان

مستحيلاً فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً، ويثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيّين تقابل السلب والإيجاب، وعلى العكس تكون استحالة التقييد موجبةً لاستحالة الإطلاق على مبنى من يقول: إنّ التقابل بين التقييد والإطلاق كالتقابل بين البصر والعمى، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذّر التقييد، ومن هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة، لا هي بالمقيّدة ولا هي بالمطلقة، والمهملة في قوّة الجزئيّة.

أخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر:

قد يؤخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر، والحكمان: إمّا أن يكونا متخالفين، أو متضادّين، أو متماثلين، فهذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأُولى فلا شكّ في إمكانها، كما إذا قال الآمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكتب وصيّتك، ويكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعيّاً بالنسبة إلى وجوب الوصيّة، وطريقيّاً بالنسبة إلى متعلّقه.

وأمّا الحالة الثانية فلا ينبغي الشكّ في استحالتها، ومثالها أن يقول الآمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك، والوجه في الاستحالة: ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة الواقعيّة متنافية متضادّة، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

وأمّا الحالة الثالثة فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكمين متماثلين مستحيل، كاجتماع المتنافيين، فإذا قيل: «إن قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك» بنحوٍ يكون الوجوب المجعول في هذه القضيّة غير الوجوب المقطوع به مسبقاً كان معنى ذلك في نظر القاطع أنّ وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه.

أخذ قصدِ امتثال الأمر في متعلّقه

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيفما اتّفق، ويسمّى بالواجب التوصّليّ.

وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل بقصد امتثال الأمر، ويسمّى بالواجب التعبّديّ.

والسؤال هو: أنّه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية أن يدخل في متعلّق الوجوب قصد امتثال الأمر، أوْ لا؟

قد يقال بأنّ ذلك مستحيل؛ لأنّ قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب؛ لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنّه ليس اختياريّاً للمكلّف، كما هو واضح، وحينئذٍ نطبّق القاعدة السابقة القائلة: «إنّ القيود المأخوذة في الواجب فقط يجب أن تكون اختياريّة»؛ لنستنتج أنّ هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، بل لا بدّ أن يكون أيضاً قيداً للوجوب، وهذا يعني أنّ الأمر مقيّد بنفسه؛ وهو محال. وهكذا يتبرهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق نفسه يؤدّي إلى المحال.

وثمرة هذا البحث: أنّ هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّةٍ أُخرى يشكّ في دخلها في الواجب، وذلك أنّا إذا شككنا في دخل خصوصيّة إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض، إذ لو كانت دخيلةً في الغرض لأُخذت في الواجب،

ولو أُخذت كذلك لذكرت في الكلام.

وهذا الأُسلوب لا يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشكّ في دخله في الغرض؛ لأنّ إطلاق كلام المولى وأمره إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب، ونحن بحكم الاستحالة الآنفة الذكر نعلم بذلك بدون حاجةٍ للرجوع إلى كلام المولى، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخيلاً في الغرض المولويّ؛ لأنّ المولى مضطرّ ـ على أيّ حالٍ ـ لعدم أخذه في الواجب، سواء كان دخيلاً في غرضه أوْ لا، فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله، وهذا يعني أنّ الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبّديّة وإثبات التوصّليّة.

ومن هنا يمكن أن نصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه على وجهٍ آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث، فنقول: إنّ هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

اشتراط التكليفِ بالقدرة بمعنىً آخر

مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة، وكنّا نريد بها القدرة التكوينيّة، وهذا يعني أنّ التكليف لا يشمل العاجز، وكذلك لا يشمل أيضاً مَن كان قادراً على الامتثال، ولكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجبٍ آخر مضادٍّ لا يقلّ عن الأوّل أهميّة، فإذا وجب إنقاذ غريق يُعذَر المكلّف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزاً تكوينياً، كما يُعذَر إذا كان قادراً، ولكنّه اشتغل بإنقاذ غريقٍ آخر مماثلٍ على نحوٍ لم يبقَ بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه. وهذا يعني أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٍ بعدم الاشتغال بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلّ عنه أهمّيّةً، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ولو لم يصرّح به المولى في خطابه، كما هو الحال في القدرة التكوينيّة. ولنطلق على القدرة التكوينيّة اسم «القدرة بالمعنى الأخصّ»، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم «القدرة بالمعنى الأعمّ».

والبرهان على هذا القيد الجديد: أنّ المولى إذا أمر بواجب وجعل أمره مطلقاً حتّى لحالة الاشتغال بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلّ عنه أهمّيّةً: فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين فهو غير معقول؛ لأنّه غير مقدورٍ للمكلّف. وإن أراد بذلك أن يصرف المكلّف عن ذلك الامتثال المضادّ فهذا بلا موجبٍ بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة، فلابدّ إذن من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا يعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً، وأمّا إذا كان كلّ منهما مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة، ويقال عن الأمرين بالضدّين حينئذٍ: إنّهما مجعولان على وجه الترتّب، وإنّ هذا الترتّب هو الذي صحّح جعلهما

على هذا الوجه، وهذا ما يحصل في كلّ حالةٍ يواجه فيها المكلّف واجبين شرعيّين ويكون قادراً على امتثال كلّ منهما بمفرده، ولكنّه غير قادرٍ على الجمع بينهما، فإنّهما: إن كانا متكافئين في الأهمّيّة كان وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر ملاكاً فوجوب الأهمّ غير مقيّدٍ بعدم الإتيان بالأقلّ أهمّيّة (المهمّ)، ولكنّ وجوب المهمّ مقيّد بعدم الإتيان بالأهمّ، وتسمّى هذه الحالات بحالات التزاحم.

وقد تعترض وتقول: إنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب مستحيل؛ لأنّ المكلّف في حالة تركه لكلا الضدّين يكون كلّ من الأمرين فعليّاً وثابتاً في حقّه؛ لأنّ شرطه محقّق، وهذا يعني أنّ المكلّف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدّين، وهو محال.

والجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين والوجوبين، وإن كانا فعليّين معاً في الحالة المذكورة ولكن لا محذور في ذلك، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه، وبالتالي ينفي فعليّة الوجوب الآخر فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلّف مالا يطاق، وهو الجمع بين الضدّين، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدّين من المكلّف لَما وقعا على وجه المطلوبيّة معاً، فليس المطلوب خارجاً عن حدود القدرة.

وبهذا يتّضح أنّ إمكان وقوع الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب واجتماعهما معاً نشأ من خصوصيّة الترتّب بينهما، أي من خصوصيّة كون أحدهما أو كلٍّ منهما بامتثاله نافياً لموضوع الآخر ومعدِماً لشرطه.

التخيير والكفائيّة في الواجب

الخطاب الشرعيّ المتكفّل للوجوب على نحوين :

أحدهما : أن يبيّن فيه وجوب عنوانٍ كليّ واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب، وأنّه إطلاق بدليّ، كما إذا قال : «صلّ» فيكون الواجب طبيعيّ الصلاة، ويكون مخيّراً بين أن يطبّق هذا الطبيعيّ على الصلاة في المسجد، أو على الصلاة في البيت، إلّا أنّ هذا التخيير ليس شرعيّاً، بل هو عقليّ، بمعنى أنّ الخطاب الشرعيّ لم يتعرّض إلى هذا التخيير، ولم يذكر هذه البدائل مباشرةً، وإنّما يحكم العقل والعرف بالتخيير المذكور.

والنحو الآخر : أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرةً للتخيير بين شيئين فيأمر بهما على سبيل البدل، فيقول مثلاً : «صلّ» أو «اعتق رقبة»، ويسمّىٰ التخيير حينئذٍ شرعيّاً، والوجوب بالوجوب التخييريّ.

التخيير الشرعيّ في الواجب :

ولا شكّ في أنّ الوجوب التخييريّ ثابت في الشريعة في مواقع عديدة، وله خصائص متّفق عليها :

منها : أنّ المكلّف يعدّ ممتثلاً بإتيان أحد الشيئين، أو الأشياء. ويُعدُّ عاصياً إذا ترك البدائل كلّها، غير أنّها معصية واحدة ولها عقاب واحد. وإذا أتىٰ بالشيئين معاً فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييريّ :

فقيل : إنّ مرجعه إلى التخيير العقليّ[(١)]، بمعنى أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشيئين تبعاً لقيام الملاك به، سواء كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعيّاً كعنوان (أحدهما).

وقيل : إنّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين[(٢)]، بمعنى أنّ كلّاً من العِدلين واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر، ومردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً، فمن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاكٍ خاصّ بكلٍّ من العِدلين تعدّد الوجوب، ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً جعل الوجوب في كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه :

أوّلاً : تعدّد المعصية والعقاب في حالة ترك العِدلين معاً[(٣)]، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلّف معاً.

وثانياً : عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذٍ فعليّاً[(٤)]، وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وتوجد ثمرات تترتّب على تفسير الوجوب التخييري بهذا الوجه أو بذاك، وقد يذكر منها : جواز التقرّب بأحد العِدلين بخصوصه على التفسير الثاني؛ لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه، وعدم جواز ذلك على التفسير الأوّل؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه، كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقليّ.

---

(١) قاله المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول : ١٧٤.

(٢) نقله الاصوليّون في كتبهم كالمحقّق النائيني رحمه الله راجع فوائد الاصول ٢ : ٢٣٢.

(٣) فوائد الاصول ٢ : ٢٣٤.

(٤) راجع : نهاية الدراية ٢ : ٢٧٠.

ثمّ إنّ العِدلين في موارد الوجوب التخييريّ يجب أن يكونا متباينين، ولا يمكن أن يكونا من الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الزائد حينئذٍ ممّا يجوز تركه بدون بديل، ولا معنى لافتراضه واجباً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم: الحديث عن الوجوب الكفائيّ، وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلّف، أو وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلّفين، غير أنّ الوجوب على كلّ فردٍ مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقليّ في الواجب:

حينما يأمر المولىٰ بطبيعيّ فعلٍ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ، فيقول: «أكرم زيداً» ـ والإكرام له حصص ـ فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ، كما تقدّم. وإذا اختار المكلّف أن يكرمه بإهداء كتابٍ له لا يكون اختيار المكلّف لهذه الحصّة من الإكرام موجباً للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّةً، بل الوجوب بمبادئه متعلّق بالطبيعيّ الجامع، ولهذا لو أتى المكلّف بحصّةٍ أُخرى لكان ممتثلاً أيضاً.

وبهذا صحّ أن يقال: إنّ تلك الحصّة ليست متعلّقاً للأمر، وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر، وإنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحوٍ واحد، والوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصّة بمجرّد تطبيق المكلّف؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل، والمفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

وخلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ، أو العموم ومطلق الوجود، فقال: «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام» فإنّ كلّ شكلٍ منها يعتبر متعلّقاً للوجوب، وليس مجرّد مصداقٍ للمتعلّق، فالوجوب هنا يتعدّد

وتنال كلّ حصّةٍ وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجود محاولةٍ لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبٍ واحدٍ للجامع فإنّ هناك محاولة معاكسة ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ وجوبان مشروطان، وهي: محاولة إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعيّ الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوباتٍ متعدّدةٍ للحصص، مشروط كلّ واحدٍ منها بعدم الإتيان بسائر الحصص، وقد يعبّر عن هذه المحاولة بأنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد؛ لا بالطبائع.

امتناع اجتماعِ الأمرِ والنهي

لا شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة، كما تقدّم، وهذا التنافي إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً، فوجوب الصلاة ينافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبيّة؛ لأنّ الصلاة والنظر أمران متغايران، وإن كانا قد يوجدان في وقتٍ واحدٍ وفي موقفٍ واحدٍ فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق، أو تعدّده؟

الحالة الأُولى: فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعيّ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ، والحرمة متعلّقة بحصّةٍ من حصص ذلك الطبيعيّ، كما في «صَلِّ» و «لا تصلِّ في الحمّام» مثلاً، فإنّ الحصّة والطبيعيّ باعتبار وحدتهما الذاتيّة قد يقال: إنّ المتعلّق واحد فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعيّ والحرمة بالحصّة، وباعتبار تغايرهما بالإطلاق والتقييد قد يقال بأنّه لا محذور في وجوب الطبيعيّ وحرمة الحصّة.

والتحقيق: أنّ وجوب الطبيعيّ يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده، فإن قلنا بأنّ هذا الوجوب مردّه إلى وجوباتٍ مشروطةٍ للحصص فالصلاة في الحمّام إذن باعتبارها حصّةً من الطبيعيّ متعلّق لوجوبٍ خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضاً لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّقٍ واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعيّ إلى وجوباتٍ مشروطة، ولكن قلنا: إنّ

الحصّة التي يختارها المكلّف في مقام امتثاله يسري إليها الوجوب، أو على الأقلّ تسري إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة وتقع على صفة المحبوبيّة الفعليّة، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذٍ تعلّق الحرمة بالحصّة، إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبةً ومبغوضةً في وقتٍ واحد، وهو مستحيل.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع ولا يسري إلى الحصص، وأنّ الحصّة التي تقع خارجاً منه لا تكون متعلّقاً للوجوب ولا لمبادئه، وإنّما هي مصداق للواجب وللمحبوب، وليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود ويتعلّق النهي بحصّةٍ منه.

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة فبالإمكان أن نُدخِل عنصراً جديداً؛ لنرى أنّ الاستحالة هل ترتفع بذلك أوْ لا ؟ فنحن حتّى الآن كنّا نفترض أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانٍ واحدٍ وهو الصلاة، غير أنّ الأمر متعلّق بالطبيعيّ والنهي متعلّق بالحصّة، والآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهي المتعلّق بالحصّة متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر، وهو الصلاة في المثال، بل بعنوانٍ آخر، كما في «صلّ» و«لا تغصب». فإذا صلّى في مكانٍ مغصوبٍ كان ما وقع منه باعتباره صلاةً مصداقاً للواجب، وباعتباره غصباً حراماً، أي أنّ له عنوانين، والأمر متعلّق بأحدهما، والنهي بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب وتصادقهما على الصلاة في المغصوب، أوْ لا ؟

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين، لا بالأشياء الخارجيّة مباشرةً، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهي، وأمّا الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان فهو وإن كان واحداً ولكنّ الأحكام

لا تتعلّق به مباشرة، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه بتوسّط عنوانين(١)، بل هناك من يذهب(٢) إلى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً، فكما أنّ الغصب غير الصلاة عنواناً كذلك غيرها مصداقاً، وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميّزين خارجاً، فيكون الجواز لو صحّ هذا أوضح.

وقد يقال بأنّ تعدّد العنوان لا يكفي؛ لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآةً للخارج، لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن، فلكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي لابدّ أن يتعدّد الخارج، ولا يمكن أن نبرهن على تعدّده عن طريق تعدّد العنوان؛ لأنّ العناوين المتعدّدة قد تُنتزع عن شيءٍ واحدٍ في الخارج(٣).

وثمرة هذا البحث واضحة، فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض حتماً بين دليل الأمر ودليل النهي؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر والنهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامّة للتعارض.

وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز فإنّا نأخذ حينئذٍ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

---

(١) انظر درر الفوائد: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) فوائد الاصول ٢: ٤٠٦ وما بعدها.

(٣) راجع كلام المحقّق الخراساني في الكفاية: ١٩٣ ـ ١٩٥.

الوجوب الغيريّ لمقدّماتِ الواجب

لا شكّ في أنّ المكلّف مسؤول عقلاً عن توفير المقدّمات العقليّة والشرعيّة للواجب، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك، ولكن وقع البحث في أنّ هذه المقدّمات هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ تبعاً لوجوب ذيها ؟ بمعنى أنّه هل يترشّح عليها في نفس المولىٰ إرادة من إرادته للواجب الأصيل ووجوب من إيجابه لذلك الواجب ؟

فهناك من ذهب[1] إلى أنّ إرادة شيءٍ وإيجابه يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها، وتسمّى الإرادة المترشّحة بـ«الإرادة الغيريّة»، والوجوب المترشّح بـ«الوجوب الغيريّ»، في مقابل الإرادة النفسيّة والوجوب النفسيّ، وهناك من أنكر[2] ذلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب، فبالنسبة إلى الإرادة وما تعبّر عنه من حبّ يقال بالملازمة والترشّح، فحبّ الشيء يكون علّةً لحبّ مقدّمته، وبالنسبة إلى الإيجاب والجعل يقال بعدم الملازمة[3].

والقائلون بالملازمة يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ معلول للوجوب النفسي، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث، كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ لأنّ الوجوب النفسيّ لا يوجد إلّا بعد افتراض وجودها، والوجوب الغيريّ لا يوجد إلّا بعد افتراض الوجوب النفسي، وهذا يعني أنّ الوجوب الغيريّ مسبوق دائماً بوجود قيود الوجوب فكيف يعقل أن يتعلّق بها ؟

---

(١) منهم صاحب الفصول الغروية : ٨٢، والفاضل التوني في الوافية : ٢٢١.

(٢) منهم السيّد الخوئي ﷺ في المحاضرات ٢ : ٤٣٨.

(٣) حقائق الاصول ١ : ٢٩٦.

وإنّما يتعلّق بقيود الواجب ومقدّماته العقليّة والشرعيّة.

كما أنّهم يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ ليس له حساب مستقلّ في عالم الإدانة واستحقاق العقاب؛ لوضوح أنّه لا يتعدّد استحقاق العقاب بتعدّد ما للواجب النفسيّ المتروك من مقدّمات.

كما أنّ الوجوب الغيريّ لا يمكن أن يكون مقصوداً للمكلّف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون التحرّك عنه دائماً في إطار التحرّك عن الوجوب النفسيّ، فمن لا يتحرّك عن الأمر بذي المقدّمة لا يمكنه أن يتحرّك من قبل الوجوب الغيريّ؛ لأنّ الانقياد إلى المولى إنّما يكون بتطبيق المكلّف إرادته التكوينيّة على إرادة المولى التشريعيّة، ولمّا كانت إرادة المولى للمقدّمة تبعيّةً فكذلك لابدّ أن يكون حال المكلّف.

واختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أنّ الوجوب الغيريّ هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذيها[1]، أو بالجامع المنطبق على الموصل وغيره[2]؟

فلو أتى المكلّف بالمقدّمة ولم يأتِ بذيها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيريّ على الوجه الثاني دونه على الوجه الأوّل.

ولا برهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفياً في عالم الإرادة، وإنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها، وأمّا في عالم الجعل والإيجاب فالملازمة لا معنى لها؛ لأنّ الجعل فعل اختياريّ للفاعل، ولا يمكن أن يترشّح من شيءٍ آخر ترشّحاً ضروريّاً، كما هو معنى الملازمة.

وأمّا ثمرة هذا البحث فقد يبدو ـ على ضوء ما تقدّم ـ أنّه لا ثمرة له ما دام الوجوب الغيريّ غير صالحٍ للإدانة والمحرّكية، وإنّما هو تابع محض، ولا إدانة ولا

---

(١) ذهب إليه صاحب الفصول في الفصو ل: ٨١.

(٢) ذهب إليه المحقّق الخراساني في كفاية الاصول: ١٤٥.

محرّكية إلّا للوجوب النفسيّ، والوجوب النفسيّ يكفي وحده لجعل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدّمات؛ لأنّ امتثاله لا يتمّ بدون ذلك، فأيّ فرقٍ بين افتراض وجود الوجوب الغيريّ وافتراض عدمه؟

ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات. ومثال ذلك: أنّه إذا وجب إنقاذ الغريق وتوقّف على مقدّمةٍ محرّمةٍ أقلّ أهمّيةً (وهي إتلاف زرع الغير) فيجوز للمكلّف ارتكاب المقدّمة المحرّمة تمهيداً لإنقاذ الغريق، فإذا افترضنا أنّ المكلّف ارتكب المقدّمة المحرّمة ولم ينقذ الغريق؛ فعلى القول بالملازمة وبأنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالجامع بين الحصّة الموصلة وغيرها تقع المقدّمة التي ارتكبها المكلّف مصداقاً للواجب، ولا تكون محرّمةً في تلك الحالة؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيءٍ واحد.

وعلى القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة لا تقع المقدّمة المذكورة مصداقاً للواجب، ولا موجب حينئذٍ لسقوط حرمتها، بل تكون محرّمةً بالفعل، وإنّما تسقط الحرمة عن الحصّة الموصلة من المقدّمة خاصّة.

اقتضاء وجوبِ الشيء لحرمة ضدّه

قد يقال بأنّ إيجاب شيءٍ يستلزم حرمة الضدّ. والضدّ على قسمين:

أحدهما: الضدّ العامّ، وهو بمعنى النقيض.

والآخر: الضدّ الخاصّ، وهو الفعل الوجوديّ الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب.

والمعروف بين الأُصوليّين «أنّ إيجاب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه العامّ». ولكنّهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء.

فزعم البعض[1] أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ.

وذهب بعض[2] آخر إلى أنّه يتضمّنه، بدعوى أنّ الأمر بالشيء مركّب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه.

وقال آخرون بالاستلزام[3].

وأمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ فقد وقع الخلاف فيه. وذهب جماعة إلى أنّ إيجاب شيءٍ يقتضي تحريم ضدّه الخاصّ، فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما فهما ضدّان، وإيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر.

وقد استدلّ البعض[4] على ذلك: بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر، فيكون واجباً بالوجوب الغيريّ، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه،

---

(١) راجع الفصول: ٩٢.

(٢) معالم الدين: ٦٤.

(٣) ذكره المحقّق العراقي في نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٣٧٧.

(٤) راجع الفصول: ٩٢ وضوابط الاصول: ١٠٣.

وبهذا يثبت حرمة الضدّ الخاص.

ولكنّ الصحيح: أنّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر، فإنّ المقدّمة هي العلّة أو جزء العلّة، ونحن نلاحظ أنّ المكلّف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلّة الكفيلة بتحقّق ما يختاره ونفي مالا يختاره، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلّف، لا أنّ أحدهما معلول للآخر، ولو كان ترك الصلاة علّةً أو جزءَ العلّة للإزالة، وترك الإزالة علّةً أو جزء العلّة للصلاة لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلّة الإزالة، ونقيض العلّة علّة لنقيض المعلول، فينتج أنّ فعل الصلاة علّة لترك الإزالة، وهذا يؤدّي إلى الدور، إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر وعلّةً للترك نفسه.

فإن قيل: إنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، ولا شكّ في أنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضدّه، فعدمه عدم المانع فيكون من أجزاء العلّة، وبذلك تثبت مقدّميّته.

كان الجواب: أنّ المانع على قسمين:

أحدهما: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة؛ والتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقة بالفعل.

والآخر: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالإزالة المضادّة للصلاة التي لا تجتمع مع المقتضي للصلاة، وهو إرادتها، إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاة لم توجد الإزالة، وما يعتبر عدمه من أجزاء العلّة هو القسم الأوّل دون الثاني، والضدّ مانع من القسم الثاني دون الأوّل.

وثمرة هذا البحث: أنّه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور: فإن قلنا بأنّ وجوب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه حَرُمَت الصلاة، ومع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة، فلو ترك المكلّف الإزالة واختار الصلاة لوقعت باطلة.

وإن قلنا بأنّ وجوب شيءٍ لا يقتضي حرمة ضدّه فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة ولكن على وجه الترتّب ومشروطاً بترك الإزالة ؛ لِمَا تقدّم من أنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب معقول ، فإذا ترك المكلّف الإزالة وصلّىٰ كانت صلاته مأموراً بها ؛ وتقع صحيحةً وإن اعتبر عاصياً بتركه للإزالة .

اقتِضاء الحرمة للبطلان

الحرمة حكم تكليفي، والبطلان حكم وضعيّ قد توصف به العبادة، وقد توصف به المعاملة، ويراد ببطلان العبادة أنّها غير مُجزية، ولابدّ من إعادتها أو قضائها. وببطلان المعاملة أنّها غير مؤثّرةٍ ولا يترتّب عليها مضمونها. وقد وقع الكلام في أنّ التحريم هل يستلزم البطلان، أوْ لا؟

أمّا تحريم العبادة فيستلزم بطلانها، وذلك:

أمّا أوّلاً فلأنّ تحريمها يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزيةً ولا يسقط بها الأمر، وهو معنى البطلان.

فإن قيل: إنّ الأمر غير شامل، ولكن لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، وإذا كانت واجدةً للملاك ومستوفيةً له فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنّه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك؛ لأنّ الملاك إنّما يعرف من ناحية الأمر.

وهذا البيان كما يأتي في العبادة المحرّمة يأتي أيضاً في كلّ مصداقٍ لطبيعةٍ مأمورٍ بها، سواء كان الأمر تعبّديّاً أو توصّليّاً.

وأمّا ثانياً فلأنّنا نفترض ـ مثلاً ـ أنّ الملاك موجود في تلك العبادة المحرّمة، ولكنّها ما دامت محرّمةً ومبغوضةً للمولى فلا يمكن التقرّب بها نحوه، ومعه لا تقع عبادةً لتصحّ وتجزي عن الأمر، وهذا البيان يختصّ بالعبادات ولا يجري في غيرها.

وأمّا تحريم المعاملة فتارةً يراد به تحريم السبب المعامليّ الذي يمارسه المتعاملان، وهو الإيجاب والقبول مثلاً. وأُخرى يراد به تحريم المسبّب، أي التمليك الحاصل نتيجةً لذلك.

ففي الحالة الأُولىٰ لا يستلزم تحريم السبب بطلانه وعدم الحكم بنفوذه، كما لا يستلزم صحّته ونفوذه، ولا يأبىٰ العقل عن أن يكون صدور شيءٍ من المكلّف مبغوضاً للمولى، ولكنّه إذا صدر ترتّب عليه بحكم الشارع أثره الخاصّ به، كما في الظهار، فإنّه محرّم ولكنّه نافذ ويترتّب عليه الأثر.

وفي الحالة الثانية قد يقال: إنّ التحريم المذكور يستلزم الصحّة؛ لأنّه لا يتعلّق إلّا بمقدور، ولا يكون المسبّب مقدوراً إلّا إذا كان السبب نافذاً، فتحريم المسبّب يستلزم نفوذ السبب وصحّة المعاملة.

وينبغي التنبيه هنا على أنّ النهي في موارد العبادات والمعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفادة التحريم، بل لإفادة مانعيّة متعلّق النهي، أو شرطيّة نقيضه، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّه يدلّ على البطلان، كما في «لا تُصلّ في ما لا يؤكل لحمه» الدالّ على مانعيّة لبس ماهو مأخوذ ممّا لا يؤكل لحمه، أو «لا تَبعْ بدون كيلٍ» الدالّ على شرطيّة الكيل، ونحو ذلك، ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطيّة.

ومن الواضح أنّ المركّب يختلّ بوجود المانع أو فقدان الشرط، ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفيّة للبطلان.

مُسقِطات الحكم

يسقط الحكم بالوجوب وغيره بعدّة أُمور :

منها : الإتيان بمتعلّقه .

ومنها : عصيانه .

وهذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول، وإنّما تنتهي بهما فاعليّة هذا الحكم ومحرّكيّته .

ومنها : الإتيان بكلّ فعلٍ جعله الشارع مسقطاً للوجوب، بأن أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول .

ومنها : امتثال الأمر الاضطراريّ، فإنّه مجزٍ عن الأمر الواقعيّ الأوّلي في بعض الحالات .

وتفصيل ذلك : أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام، وتعذّر القيام على المكلّف فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوسٍ، فلذلك صورتان :

الأُولىٰ : أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت .

الثانية : أن يفرض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة، سواء تجدّدت له القدرة بعد ذلك، أوْ لا .

ففي الصورة الأُولىٰ لو صلّى المكلّف العاجز جالساً في أوّل الوقت وتجدّدت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّليّ بالصلاة قائماً يشمله بمقتضىٰ إطلاق دليله، وما أتىٰ به لا موجب للاكتفاء به .

وأمّا في الصورة الثانية فلا تجب الإعادة على من صلّى جالساً في أوّل الوقت

ثمّ تجدّدت له القدرة قبل خروجه؛ وذلك لأنّ صلاة الجالس التي أدّاها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض، وهذا الأمر ليس تعيينيّاً؛ لأنّه لو لم يصلّ من جلوسٍ في أوّل الوقت وصلّىٰ من قيامٍ في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال، فهو إذن أمر تخييريّ بين الصلاة الاضطراريّة في حال العجز والصلاة الاختياريّة في حال القدرة.

ولو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أنّ التخيير لا يكون بين هذه الصلاة وتلك، بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاة الاختياريّة، وهذا تخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب، وهو غير معقول، كما تقدّم[١].

وبهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانية يقتضي كون امتثاله مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياري. وتعرف بذلك ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر.

---

(١) مضى تحت عنوان: التخيير الشرعي في الواجب.

إمكانُ النَسخِ وتصويرُه

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتياديّة أن يشرّع المشرّع حكماً مؤمناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ.

وهذا الافتراض مستحيل في حقّ الباري سبحانه وتعالى؛ لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً، فأيّ تقديرٍ للمصلحة وأيّ إرادةٍ تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإرادة.

ومن هنا صحّ القول بأنّ النَسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول غير معقولٍ في مبادئ الحكم الشرعيّ من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقّق الإرادة والكراهة.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ مردّها إلى أنّ المصلحة المقدّرة ـ مثلاً ـ كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى، وأنّ الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّدةً تبعاً للمصلحة، والنسخ معناه: انتهاء حدّها ووقتها الموقّت لها من أوّل الأمر، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولكنّ هناك مرحلةً للحكم بعد تلك المبادئ، وهي مرحلة الجعل والاعتبار، وفي هذه المرحلة يمكن تصوير النَسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف دون أن يقيّده بزمانٍ دون زمان، ثمّ بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمانٍ مخصوص، ولا يلزم من ذلك محذور؛ لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في

الملاك، بل قد ينشأ لمصلحةٍ أُخرىٰ، كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته.

وأمّا تصويره بالمعنى المجازيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأُولىٰ من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهىٰ زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

والافتراض الأوّل أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

الملازَمة بين الحُسنِ والقبح، والأمرِ والنهي

الحُسن والقُبح أمران واقعيّان يدركهما العقل. ومرجع الأوّل إلى أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره. ومرجع الثاني إلى أنّه ممّا لاينبغي صدوره.

وهذا الانبغاء إثباتاً وسلباً أمر تكوينيّ واقعيّ وليس مجعولاً، ودور العقل بالنسبة إليه دور المدرِك، لا دور المنشئ والحاكم، ويسمّى هذا الإدراك بالحكم العقليّ توسّعاً.

وقد ادّعىٰ جماعة من الأُصوليّين[1] الملازمة بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً.

وفصّل بعض المدقّقين منهم[2] بين نوعين من الحسن والقبح:

أحدهما: الحسن والقبح الواقعان في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن حكمٍ شرعيٍّ والمرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعةً لأمرٍ شرعي، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصيةً لنهي شرعي.

والآخر: الحسن والقبح الواقعان بصورةٍ منفصلةٍ عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة.

ففي النوع الأوّل يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعيّ، وإلاّ للزم التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا

---

(١) منهم الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ٢٣٢.

(٢) منسوب الى الميرزا الشيرازي ﵀ راجع مباحث الاصول الجزء الاول من القسم الثاني: ٢٧٤.

استتبعا أمراً ونهياً شرعيّين كانت طاعة ذلك الأمر حسنةً عقلاً ومعصية هذا النهي قبيحةً عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا حتّى يتسلسل.

وأمّا في النوع الثاني فالاستلزام ثابت وليس فيه محذور التسلسل.

الاستقراء والقياس

عرفنا سابقاً[١] أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدّرها المولىٰ وفق حكمته ورعايته لعباده، وليست جُزافاً أو تشهّياً.

وعليه فإذا حرّم الشارع شيئاً ـ كالخمر مثلاً ـ ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدْس به يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، وإدراك العلّة يستوجب إدراك المعلول.

وأمّا كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعيّنه في صفة محدّدة؟ فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارةً، وعن طريق القياس أُخرىٰ.

والمراد بالاستقراء: أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشترك في حالةٍ واحدة، من قبيل أن يحصي عدداً كبيراً من الحالات التي يُعذر فيها الجاهل، فيجد أنّ الجهل هو الصفة المشتركة بين كلّ تلك المعذّريّات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذّريّة هو الجهل فيعمّم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

والمراد بالقياس: أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل والحدْس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط، فيعمّم الحكم إلى كلّ حالةٍ يوجد فيها ذلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنّيّ غالباً؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادةً، ولا يصل عادةً إلى درجة اليقين.

والقياس ظنّيّ دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباطٍ حَدْسيٍّ للمناط، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنّياً احتاج التعويل عليه إلى دليلٍ على حجّيته، كما هو واضح.

---

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان: الحكم الشرعي وتقسيمه.

٢ ـ حجّية الدليل العقلي

الدليل العقليّ تارةً يكون قطعيّاً، وأُخرى يكون ظنّيّاً.

فاذا كان الدليل العقليّ قطعيّاً ومؤدّياً إلى العلم بالحكم الشرعيّ فهو حجّة من أجل حجّيّة القطع، وهي حجّيّة ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولكن هناك مَن خالف[1] في ذلك، وبنىٰ على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ لا أثر له، ولا يجوز التعويل عليه، وليس ذلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّية حتّى يقال بأنّه مستحيل، بل ادّعي أنّ بالإمكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقيٍّ إلى موضوعيٍّ بأن يقال:

إنّ الأحكام الشرعيّة قد أُخذ في موضوعها قيد، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ لا يكون الحكم الشرعيّ ثابتاً؛ لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور، إذ لا حكم في هذه الحالة[2].

وقد يقال: كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل: إنّ الحكم غير ثابتٍ مع أنّه عالم به؟

والجواب على ذلك: أنّ هذا عالم بجعل الحكم، وما نريد أن ننفيه عنه ليس هو الجعل، بل المجعول، فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ يؤخذ عدمه قيداً في المجعول، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ، وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً فلا محذور في هذا

---

(١) وهم الأخباريون، منهم الأمين الاسترآبادي راجع الفوائد المدنية: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) فوائد الاصول: ١٤.

التخريج، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيٍّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

وأمّا إذا كان الدليل العقليّ ظنّيّاً (كما في الاستقراء الناقص والقياس، وفي كلّ قضيّةٍ من القضايا العقليّة المتقدّمة إذا لم يجزم بها العقل، ولكنّه ظنّ بها) فهذا الدليل يحتاج إلى دليلٍ على حجّيّته وجواز التعويل عليه، ولا دليل على ذلك، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدْس والرأي والقياس.



الأُصول العمليّة

- ١ ـ القاعدة العمليّة في حالة الشكّ.
- ٢ ـ قاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي.
- [دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر].
- ٣ ـ الاستصحاب.

١ ـ القاعدة العمليّة في حالةِ الشكّ

قلنا سابقاً[١] : إنّ الفقيه تارةً يحصل على دليلٍ يحرز به الحكم الشرعيّ، وأخرى لا يتيسّر له إحراز الحكم، ولكنّه يحصل على دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك، وهو الذي يسمّىٰ بالأصل العملي. وهذا القسم من الأدلّة هو ما سنتحدّث عنه هنا :

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان : تنويع البحث.

القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ

كلّما شكّ المكلّف في تكليفٍ شرعيٍّ ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه فلابدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف:

الأوّل: مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعني بحسب التحليل ـ كما عرفنا في بحثٍ سابقٍ[1] ـ أنّ حقّ الطاعة للمولى مختصّ بالتكاليف المعلومة ولا يشمل المشكوكة.

الثاني: مسلك حقّ الطاعة الذي تقدّم شرحه، وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ تكليفٍ غير معلوم العدم مالم يأذن المولى نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل تكون القاعدة العمليّة الأوّلية هي البراءة بحكم العقل، وبناءً على المسلك الثاني تكون القاعدة المذكورة هي أصالة شغل الذمّة بحكم العقل مالم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفّظ.

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]:

ويظهر من كلام المحقّق النائينيّ﴿ره﴾[2]: أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ والبرهنة عليها، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

---

(١) مضى في بحث المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢١٥.

أحدهما : أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمي ، لا بوجوده الواقعيّ ، كما هو الحال في سائر الأغراض الأُخرى ، فالأسد ـ مثلاً ـ إنّما يحرّك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعيّ، وعليه فلا مقتضي للتحرّك مع عدم لعلم . ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرّك مع أنّه لا مقتضي للتحرّك قبيح .

والآخر : الاستشهاد بالأعراف العقلائيّة ، واستقباح معاقبة الآمر في المجتمعات العقلائيّة مأموره على مخالفة تكليفٍ غير واصل .

أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه : أنّ المحرّك للعبد إنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولىٰ، وغرضه الشخصيّ قائم بالخروج عن هذه العهدة، لا بامتثال التكليف بعنوانه ، فلابدّ من تحديد حدود هذه العهدة ، وأنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكة ، أوْ لا ؟

فإن ادّعي عدم الشمول كان مصادرةً وخرج البيان عن كونه برهاناً ، وإن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتمّ البرهان المذكور ، إذ كيف يفترض أنّ التحرّك مع عدم العلم بالتكليف بلا مقتضٍ ، مع أنّ المقتضي للتحرّك هو حقّ الطاعة الذي ندّعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضاً ؟!

وأمّا الوجه الثاني فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولىٰ (سبحانه وتعالى) على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائيّ ، وهو قياس بلا موجب ؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائيّ مجعول لا محالة من قبل العقلاء ، أو آمرٍ أعلىٰ ، فيكون محدّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعله ، وهو عادةً يجعل في حدود التكاليف المقطوعة ، وأمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول ، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتيّ ، كما هو واضح ، فالمعوّل في تحديد دائرة هذا الحقّ على وجدان العقل العملي ، وهو يقتضي التعميم .

فالصحيح إذن : أنّ القاعدة العمليّة الأوّليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ .

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالةِ الشكّ

والقاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ التي ترفع موضوع القاعدة الأُولى هي البراءة الشرعيّة.

ومفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفّظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك، ولمّا كانت القاعدة الأُولىٰ مقيّدةً بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفّظ كانت البراءة الشرعيّة رافعةً لقيدها، ونافيةً لموضوعها، ومبدّلةً للضيق بالسعة.

[أدلّة البراءة الشرعيّة]:

ويستدلّ لإثبات البراءة الشرعيّة بعددٍ من الآيات الكريمة والروايات:

أمّا الآيات فعديدة:

منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾(١).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اسم الموصول فيها إمّا أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع، والأوّل هو المتيقّن؛ لأنّه المناسب لمورد الآية حيث أمرت بالنفقة وعقّبت ذلك بالكبرى المذكورة، ولكن لاموجب للاقتصار على المتيقّن، بل نتمسّك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير، فيكون معنى الآية الكريمة: أنّ الله لا يكلّف مالاً إلّا بقدر ما رزق وأعطىٰ، ولا يكلّف بفعل إلّا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يكلّف بتكليفٍ إلّا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلّف، فالإيتاء بالنسبة إلى كلٍّ من «المال» و«الفعل» و«التكليف» بالنحو

---

(١) الطلاق: ٧.

المناسب له. فينتج: أنّ الله تعالى لا يجعل المكلّف مسؤولاً تجاه تكليفٍ غير واصل، وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاريّ على هذا الاستدلال[١]: بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة؛ لأنّ اسم الموصول حينئذٍ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به، فإنّ الأُولى هي نسبة الحدث إلى طورٍ من أطواره، والثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله، وهو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أنّ كلّ لفظٍ لا يستعمل إلّا في معنىً واحد.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٢].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّها تدلّ على أنّ الله تعالى لا يعذّب حتّى يبعث الرسول، وليس الرسول إلّا كمثالٍ للبيان، فكأنّه قال: لا عقاب بلا بيان.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال: بأنّ غاية ما يقتضيه نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع، لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلّف؛ لأنّ الرسول إنّما يؤخذ كمثالٍ لصدور البيان من الشارع، لا للوصول الفعليّ إلى المكلّف، وما نحن بصدده إنّما هو التأمين من ناحية تكليفٍ لم يصل إلينا بيانه حتّى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طَاعِمٍ يطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمَاً مَسْفُوحاً أَو لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ**

---

(١) انظر فرائد الاصول ٢: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الإسراء: ١٥.

فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ الله تعالى لقّن نبيّه ﷺ كيفيّة المحاجّة مع اليهود (في ما يرونه محرّماً) بأن يتمسّك بعدم الوجدان، وهذا ظاهر في أنّ عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

ويرد عليه: أنّ عدم وجدان النبيّ في ما أُوحي إليه يساوق عدم الوجود الفعليّ للحكم، فكيف يقاس على ذلك عدم وجدان المكلّف المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعيّة؟

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ المراد بالإضلال فيها إمّا تسجيلهم ضالّين ومنحرفين، وإمّا نوعٌ من العقاب، كالخذلان والطرد من أبواب الرحمة، وعلى أيّ حالٍ فقد أُنيط الإضلال ببيان ما يتّقون لهم، وحيث أُضيف البيان لهم فهو ظاهر في وصوله إليهم، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولا ضلال، وهو معنى البراءة.

وأمّا الروايات فعديدة أيضاً:

منها: ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٣].

والإطلاق يساوق السعة والتأمين، والشاكّ يصدق بشأنه أنّه لم يرده النهي فيكون مؤمّناً عن التكليف المشكوك، وهو المطلوب.

وقد يُعترض على هذا الاستدلال: بأنّ الورود تارةً يكون بمعنى الصدور،

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) التوبة: ١١٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

وأُخرى بمعنىٰ الوصول، فإذا كان مفاد الرواية جعل صدور النهي غايةً فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ الشاكّ يحتمل صدور النهي وتحقّق الغاية، وإذا كان مفادها جعل وصول النهي إلى المكلّف غايةً ثبت المطلوب، ولكن لا معيّن للثاني فلا يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ الورود دائماً يستبطن حيثيّة الوفود على شيءٍ فلا يطلق على حيثيّة الصدور البحتة.

ولكن مع هذا لا يتمّ الاستدلال، إذ لم يعلم أنّ الملحوظ فيه وفود النهي على المكلّف المساوق لوصوله إليه، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشيء نفسه، كما يناسبه قوله: «يرد فيه نهي»، فكأنّ النهي يرد على المادّة؛ فهناك مورود عليه ومورود عنه بقطع النظر عن المكلّف، وهذا يعني أنّ الغاية صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادّة، سواء وصل إلى المكلّف أوْ لا، فلا يتمّ الاستدلال.

ومنها: حديث الرفع، وهو الحديث المرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومفاده: «رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

وتقريب الاستدلال بفقرة «رُفع مالا يعلمون» يتمّ على مرحلتين:

الأُولىٰ: أنّ هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان:

أحدهما: أن يكون رفعاً واقعيّاً للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيّداً ومخصّصاً لإطلاق أدلّة الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بفرض العلم بها.

والآخر: أن يكون رفعاً ظاهريّاً، بمعنى تأمين الشاكّ ونفي وجوب الاحتياط

---

(١) الخصال: ٤١٧، الحديث ٩، ووسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول، إلّا أنّ فيه: ما لم ينطقوا.

عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهريّاً بإيجاب الاحتياط تجاهه. وكلّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة؛ لأنّ التكليف المشكوك منفيّ: إمّا واقعاً، وإمّا ظاهراً. ولكنّ الاحتمال الأوّل ساقط؛ لأنّه يؤدّي إلى تقيّد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم مستحيل.

فإن قيل: أولستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟!

قلنا: نعم، ولكنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد، بمعنى أنّ الرفع والعلم يتبادلان على مركزٍ واحد، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً بالجعل، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل.

وهذا خلاف ظاهر الحديث، فلابدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول، وكذلك العلم، فكأنّه قال: الحكم المجعول مرفوع حتّى يُعلم به. وعلى هذاالأساس يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا واقعيّ، وإلّا لزم أخذ العلم بالمجعول قيداً لنفس المجعول، وهو محال.

الثانية: أنّ الشكّ في التكليف تارةً يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة، كالشكّ في حرمة المائع المردّد بين الخلّ والخمر. وأُخرىٰ يكون على نحو الشبهة الحكميّة، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً، وعليه فالرفع الظاهريّ في فقرة «رفع مالا يعلمون» قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعيّة، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكميّة، وقد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استدلّ عليه بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّدة، إذ من الواضح أنّ المقصود منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوه الموضوع الخارجيّ، أو الفعل الخارجيّ، لانفس التكليف، فيحمل «مالا يعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً، فيكون مفاد الجملة حينئذٍ: أنّ الخمر غير المعلوم

مرفوع الحرمة، كما أنّ الفعل المضطرّ إليه مرفوع الحرمة، فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكميّة.

والتحقيق: أنّ وحدة السياق إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخٍ واحد، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم، غير أنّ مصداقه يختلف من جملةٍ إلى أُخرى باختلاف صفاته لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

وأمّا الاحتمال الثاني فيستند إلى أنّ ظاهر «مالا يعلمون» أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، فإن كان ما بإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم، وإن كان ما بإزائه الموضوع الخارجيّ فهو بنفسه ليس مشكوكاً، وإنّما المشكوك كونه خمراً مثلاً، فلا يكون عدم العلم مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقةً، وهذا خلاف ظاهر الحديث، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف، ومعه يختصّ بالشبهة الحكميّة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر، لا المائع المشكوك كونه خمراً، فعدم العلم يكون مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو يتوقّف على تصوير جامعٍ يمكن أن يراد باسم الموصول على نحوٍ ينطبق على الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، وهذا الجامع له فرضيّتان:

الأُولى : أن يراد باسم الموصول : الشيء ، سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجيّاً.

واعترض على ذلك : بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقيّ ؛ لأنّه قابل للرفع بنفسه ، وإسناده إلى الموضوع مجازيّ وبلحاظ حكمه ، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقيّ والمجازيّ في استعمالٍ واحد.

والجواب : أنّ إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقيّاً أيضاً ؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنّه رفع ظاهريّ لا واقعيّ ، فالإسنادان كلاهما عنائيّان.

الثانية : أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول ، وهو مشكوك في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً ، وإنّما يختلفان في منشأ الشكّ ، فإنّ المنشأ في الأُولى عدم العلم بالجعل ، وفي الثانية عدم العلم بالموضوع.

والمعيّن للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق ، فتتمّ دلالة حديث الرفع على البراءة ونفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

ومنها : رواية زكريّا بن يحيىٰ ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(١).

فإنّ الوضع عن المكلّف تعبير آخر عن الرفع عنه ، فتكون دلالة هذه الرواية علىٰ وزان دلالة الحديث السابق ، ويستفاد منها نفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

وقد يلاحظ على الاستدلال أمران :

أحدهما : أنّ الحجب هنا أُسند إلى الله تعالى ، فيختصّ بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع ، لإخفائه لها ، ولا يشمل ما تشكّ فيه عادةً من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتّفاقيّة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٣.

ويرد عليه: أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب، بل أُسند إليه بما هو ربّ العالَمين، وبيده الأمر من قبلُ ومن بعدُ، وبهذا يشمل كلّ حجبٍ يقع في العالَم، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

والآخر: أنّ موضوع القضيّة ما حجب عن العباد، فتختصّ بما كان غير معلومٍ لهم جميعاً، فلا يشمل التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد دون بعض.

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلاليّة من الحديث، بمعنى أنّ كلّ ما حجب عن عبدٍ فهو موضوع عنه، فالعباد لُوحظوا بنحو العموم الاستغراقيّ، لا العموم المجموعيّ.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً][1] حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[2].

وتقريب الاستدلال: أنّها تجعل الحلّيّة مع افتراض وجود حرامٍ وحلالٍ واقعيّ، وتضع لهذه الحلّيّة غاية، وهي تمييز الحرام، فهذه الحلّيّة ظاهريّة إذن، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفّظ والاحتياط.

ولكن ذهب جماعة من المحقّقين[3] إلى أنّ هذه الرواية مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، وذلك لقرينتين:

الأُولى: أنّ ظاهر قوله: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام» افتراض طبيعةٍ منقسمةٍ فعلاً إلى أفرادٍ محلّلةٍ وأفرادٍ محرّمة، وأنّ هذا الانقسام هو السبب في الشكّ في حرمة هذا الفرد أو ذاك، وهذا إنّما يصدق في الشبهة الموضوعيّة، لا في مثل الشكّ في

---

(١) أثبتناها وفقاً لما في المصدر.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) أنظر فوائد الأُصول ٣: ٣٦٤، ومصباح الاصول ٢: ٢٧٣.

حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ وأمثاله من الشبهات الحكميّة ؛ فإنّ الشكّ فيها لا ينشأ من تنوّع أفراد الطبيعة، بل من عدم وصول النصّ الشرعيّ على التحريم.

الثانية : أنّ مفاد الحديث إذا حمل على الشبهة الحكميّة كانت كلمة « بعينه » تأكيداً صرفاً ؛ لأنّ العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة. وأمّا إذا حمل على الشبهة الموضوعيّة كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة لأجل حصر الغاية للحلّيّة بالعلم التفصيليّ دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعيّة، إذ مَن الذي لا يعلم عادةً بوجود جبنٍ حرام، وبوجود لحمٍ حرام، وبوجود شرابٍ نجس ؟ وإنّما الشكّ في أنّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيَّن هل هو من الحرام النجس، أوْ لا ؟ وعليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعيّة متعيّناً عرفاً ؛ لأنّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

هذه هي أهمّ النصوص التي استدلّ بها على البراءة من الكتاب والسنّة، وقد لاحظنا أنّ بعضها تامّ الدلالة.

وقد يضاف إلى ذلك التمسّك بعموم دليل الاستصحاب، وذلك بأحد لحاظين :

الأوّل : أن نلتفت إلى بداية الشريعة، فنقول : إنّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جُعل في تلك الفترة يقيناً ؛ لأنّ تشريع الأحكام كان تدريجيّاً فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني : أن يلتفت المكلّف إلى حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغره مثلاً، فيقول : إنّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً عليّ في تلك الفترة يقيناً، ويشكّ في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقّق النائينيّ ﷺ[1] على إجراء الاستصحاب بأحد هذين

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٨٦ ـ ١٨٨.

اللحاظين : بأنّ استصحاب عدم حدوث ما يشكّ في حدوثه إنّما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً بعدم الحدوث، فنتوصّل إليه تعبّداً بالاستصحاب. ومثاله : أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المطلوب تصحيح الوضوء به، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبّد الاستصحابيّ أنّ الوضوء به صحيح.

وأمّا إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحقّقه واقعاً مجرّد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء فيكون ذلك الأثر محقّقاً وجداناً في حالة الشكّ في الحدوث، ولا نحتاج حينئذٍ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث. ومثال ذلك : محلّ الكلام؛ لأنّ الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفي استحقاق العقاب، وهذا الأثر مترتّب على مجرّد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف ـ وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ فهو حاصل وجداناً، وأيّ معنىً حينئذٍ لمحاولة تحصيله تعبّداً بالاستصحاب ؟ وهل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل ؟

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لعدّة اعتبارات :

منها : أنّنا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذن مجرّد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة.

ومنها : أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليفٍ مشكوكٍ لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجةٍ أقلّ من قبحه على مخالفة تكليفٍ مشكوكٍ قد بُيّن إذن الشارع في مخالفته، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلىٰ من قبح العقاب والمعذّريّة، وما هو ثابت بمجرّد الشكّ الدرجة الأدنى، فليس هناك تحصيل للحاصل.

الاعتراضات على أدلّة البراءة :

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيّان على أدلّة البراءة المتقدّمة :

أحدهما : أنّ هذه الأدلّة إنّما تشمل حالة الشكّ البدويّ، ولا تشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجماليّ، كما تقدّم في الحلقة السابقة[١]، والفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكميّة ككلٍّ يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عددٍ كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهةٍ من تلك الشبهات.

والجواب : أنّ العلم الإجماليّ المذكور وإن كان ثابتاً ولكنّه منحلٌّ ؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبّعه يتواجد لديه علم تفصيليّ بعددٍ محدّدٍ من التكاليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البداية، ومن هنا يتحوّل علمه الإجماليّ إلى علمٍ تفصيليٍّ بالتكليف في هذه المواقع، وشكٍّ بدويٍّ في التكليف في سائر المواقع الأُخرى. وقد تقدّم في حلقةٍ سابقةٍ[٢] أنّ العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علمٍ تفصيليٍّ وشكٍّ بدويٍّ بطلت منجّزيّته، وجرت الأُصول المؤمّنة خارج نطاق العلم التفصيلي.

والاعتراض الآخر : أنّ أدلّة البراءة معارضة بأدلّةٍ شرعيّةٍ ورواياتٍ تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات : إمّا رافعة لموضوع أدلّة البراءة، وإمّا مكافئة لها، وذلك أنّ هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط، لا للتكليف الواقعيّ المشكوك. فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان

---

(١) مضى الحديث عنه تحت عنوان : منجزية العلم الإجمالي.

(٢) مضى في الحلقة الأُولى تحت عنوان : انحلال العلم الإجمالي.

لاعلى التكليف الواقعيّ ولا على وجوب الاحتياط كانت تلك الروايات رافعةً لموضوع البراءة المجعولة فيه؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة في دليلها مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعيّ فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، ولكنّها تعارضها، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلّة البراءة.

ومثال النحو الأوّل من أدلّة البراءة: البراءة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، فإنّ الرسول اعتُبر كمثالٍ لمطلق البيان وإقامة الحجّة، وإقامة الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعيّ كذلك بإيصال وجوب الاحتياط.

فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، وبذلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلّة البراءة: [البراءة] المستفادة من حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهريّ للتكليف الواقعيّ المشكوك، ومعنى الرفع الظاهريّ: عدم وجوب الاحتياط. فالبراءة المستفادة من هذا الحديث وأمثاله تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط؛ وليست منوطةً بعدم ثبوته.

ونستعرض في ما يلي جملةً من الروايات التي تدّعىٰ دلالتها على وجوب الاحتياط، وسنرى أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:

فمنها: المرسل عن الصادق عليه‌السلام قال: «من اتّقى الشُبهات فقد استبرأ لدينه»[2].

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٤، وفيه: عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

ونلاحظ : أنّ الرواية غاية ما تدلّ عليه الترغيب في الاتّقاء ، وليس فيها ما يدلّ على الإلزام .

ومنها : ما روي عن أمير المؤمنين عليه‌السلام من أنّه قال لكميل : « يا كميل ، أخوك دِينُك فاحتَطْ لدينك بما شئت »[١] .

ونلاحظ : أنّ الرواية وإن اشتملت على أمرٍ بالاحتياط ولكنّه قيّد بالمشيئة ، وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب ، ويجعله [ظاهراً] في إفادة أنّ الدين أمر مهمّ ، فأيّ مرتبةٍ من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن .

ومنها : ما عن أبي عبدالله عليه‌السلام : « أورع الناس من وقف عند الشبهة »[٢] .

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب ؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة .

ومنها : خبر حمزة بن طيّار : أنّه عرض على أبي عبدالله عليه‌السلام بعض خطب أبيه ؛ حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له : كُفّ واسكت ، ثمّ قال [أبو عبدالله عليه‌السلام] : لا يسعكم في ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت ؛ والردّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ، ويُجلوا عنكم فيه العمىٰ ، ويعرّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى : ﴿ **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ** ﴾[٣] .

ونلاحظ : أنّ هذه الرواية تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعة الإمام وأخذ الحكم منه ، لا بالكفّ والاجتناب بعد المراجعة وعدم التمكن من تعيين الحكم ، وما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص ؛ لما سيأتي من أنّ البراءة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ١٦٢ ، الحديث ٢٩ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٥ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣ ، والآية : ٤٣ من سورة النحل .

مشروطة بالفحص وبذل الجهد في التوصّل إلى الحكم الواقعي.

ومنها: رواية أبي سعيد الزهريّ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة...»[١].

وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ على وجود هلكةٍ في اقتحام الشبهة، وهذا يعني تنجّز التكليف الواقعيّ المشكوك وعدم كونه مؤمّناً عنه، وهو معنىٰ وجوب الاحتياط.

ويرد على ذلك: أنّ هذا يتوقّف على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى الشكّ، مع أنّ الأصل في مدلول الشبهة لغةً المثل والمحاكي، وإنّما يطلق على الشكّ عنوان الشبهة؛ لأنّ المماثلة والمشابهة تؤدّي إلى التحيّر والشكّ، وعليه فلا موجب لحمل الشبهة على الشكّ، بل بإمكان حملها على ما يشبه الحقّ شَبَهاً صوريّاً، وهو باطل في حقيقته، كما هو الحال في كثيرٍ من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنّها واجدة لسمات الحقّ.

وقد فُسّرت الشبهة بذلك في جملةٍ من الروايات، كما في كلامٍ للإمام [أمير المؤمنين] لابنه الحسن عليهما السلام حيث روي عنه أنّه قال: «وإنّما سُمّيت الشبهة شبهةً لأنّها تشبه الحقّ، فأمّا أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمىٰ»[٢].

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الرواية التحذير من الانخراط في الدعوات والاتّجاهات التي تحمل بعض شعارات الحقّ لمجرّد حسن الظنّ بوضعها الظاهريّ بدون تمحيصٍ وتدقيقٍ في واقعها، ولا ربط لها حينئذٍ بتعيين الوظيفة العمليّة في موارد الشكّ في التكليف.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٤.

وأمّا مشهور المعلّقين على الرواية فقد افترضوا أنّ الشبهة بمعنى الشكّ تأثّراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأُصولي، وحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجهٍ آخر مبنيٍّ على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ على هذا المسلك تكون الشبهة البدويّة مؤمّناً عنها بالقاعدة المذكورة مالم يجعل الشارع منجّزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك، وهذا معناه: أنّ التنجّز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط، وليس سابقاً عليه، ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنّها تفترض مسبقاً أنّ الإقدام مظنّة للهلكة، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكة، ومقتضىٰ ذلك أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ في المرتبة السابقة، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها، ونتيجة ذلك أنّ الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط، وأنّها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجّزاً بمنجّزٍ سابقٍ، كالعلم الإجماليّ ونحوه.

ومنها: رواية جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيِّن لك رُشده فاتّبعه، وأمرٌ بيِّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختُلف فيه فردّه إلى الله»[1].

وكأنّه يراد أن يدّعىٰ أنّ الشبهات الحكميّة من القسم الثالث، وقد أُمرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرّف، وهو معنى الاحتياط.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الردّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط، بل لعلّه بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنّة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بيّناً متّفقاً على رشده أو غيّه،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨. وفيه: «تبيّن» بدل «بيّن».

فكأنّه قيل: إنّ ما كان متّفقاً على غيّه ورشده وبيّناً في نفسه عُومِل على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلابدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنّة، ولا يجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام.

وثانياً: لو سُلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله الأمر بالاحتياط فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكميّة بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بيّن الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على إذن الشارع في ذلك.

وعلى العموم فالظاهر عدم تماميّة سائر الروايات التي يستدلّ بها على وجوب الاحتياط، وعليه فدليل البراءة سليم عن المعارض.

ولو سلّمنا المعارضة كان الرجحان في جانب البراءة، لا وجوب الاحتياط؛ وذلك لوجوه:

منها: أنّ دليل البراءة قرآنيّ، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، وكلّما تعارض هذان القسمان قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ ولم يكن خبر الواحد حجّةً في مقابله.

ومنها: أنّ دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجماليّ، كما سيأتي، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصّصه.

ومنها: أنّ دليل وجوب الاحتياط أخصّ من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، فإن افترضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان وتساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب، إذ كلّما وجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب) ومخصّص (كدليل الاحتياط) ومعارض للمخصّص (كدليل البراءة) سقط المخصّص مع معارضه ورجعنا إلى العامّ.

تحديد مفادِ البراءة :

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العمليّة الثانويّة هي أصالة البراءة نتكلّم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده، وذلك في عدّة نقاط.

البراءة مشروطة بالفحص :

النقطة الأُولى: في أنّ هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف وبدون فحصٍ في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وقد يتراءىٰ في بادئ الأمر أنّ في أدلّة البراءة الشرعيّة إطلاقاً حتّى لحالة ما قبل الفحص، كما في «رفع مالا يعلمون» فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً، ولكنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه؛ وذلك للأُمور التالية:

أوّلاً: أنّ بعض أدلّة البراءة تثبت المسؤوليّة والإدانة في حالة وجود بيانٍ على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلّف لوصل إليه، فمثلاً: الآية الثانية إذا تمّت دلالتها على البراءة فهي تدلّ في نفس الوقت على أنّ البراءة مغيّاة ببعث الرسول، وبعد حمل الرسول على المثال يثبت أنّ الغاية هي توفير البيان على نحوٍ يُتاح للمكلّف الوصول إليه، كما هو شأن الناس مع الرسول، وعليه فيثبت بمفهوم الغاية أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت.

ومن الواضح أنّ الشاكّ قبل الفحص يحتمل تحقّق الغاية وتوفّر البيان، فلابدّ من الفحص، وكذلك أيضاً الآية الرابعة، فإنّ البيان لهم جُعل غايةً للبراءة، وهو يصدق مع توفير بيانٍ في معرض الوصول.

وثانياً: أنّ للمكلّف علماً إجماليّاً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّة، كما

تقدّم، وهذا العلم إنّما ينحلّ بالفحص لكي يُحرز عدد من التكاليف بصورةٍ تفصيليّة، وما لم ينحلّ لا تجري البراءة، فلابدّ من الفحص إذن.

وثالثاً: أنّ الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم(١) ـ وأنّ المكلّف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم يقال له: لماذا لم تتعلّم؟ ـ تعتبر مقيّدةً لإطلاق دليل البراءة، ومثبتةً أنّ الشكّ بدون فحصٍ وتعلّمٍ ليس عذراً شرعاً.

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلَّف به:

النقطة الثانية: في أنّ الضابط لجريان أصل البراءة هو الشكّ في التكليف، لا الشكّ في المكلّف به.

وتوضيح ذلك: أنّ المكلّف تارةً يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف، وأُخرىٰ يعلم بالحكم الشرعيّ ويشكّ في امتثاله، كما إذا علم بأنّ صلاة الظهر واجبة وشكّ في أنّها هل أتى بها، أوْ لا؟

فالشكّ الأوّل هو مجرى البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة عند المشهور، وهو مجرى البراءة الشرعيّة عندنا.

والشكّ الثاني لا تجري فيه البراءة العقليّة ولا الشرعيّة؛ لأنّ التكليف فيه معلوم، وإنّما الشكّ في امتثاله والخروج عن عهدته، فيجري هنا أصل يسمّىٰ بأصالة الاشتغال، ومفاده كون التكليف في العهدة حتّى يحصل الجزم بامتثاله.

وعلى الفقيه أن يميّز بدقّةٍ كلّ حالةٍ من حالات الشكّ التي يفترضها، وهل أنّها من الشكّ في التكليف لتجري البراءة، أو من الشكّ في المكلّف به لتجري أصالة

(١) انظر جامع أحاديث الشيعة ١: ١٤٤، الباب الأوّل من أبواب المقدّمات، الحديث ٣٣ وبحار الأنوار ١: ١٧٢، كتاب العلم، ذيل الحديث ٢٤ و ١٧٧، الحديث ٥٨.

الاشتغال ؟ والتمييز في الشبهات الحكميّة واضح عادةً ؛ لأنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة إنّما يكون عادةً في التكليف ، وأمّا الشبهات الموضوعيّة ففيها من كلا القسمين ، ولهذا لابدّ من تمييز الشبهة الموضوعيّة بدقّةٍ وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك .

وقد يقال في بادئ الأمر : إنّ الشبهة الموضوعيّة ليس الشكّ فيها شكّاً في التكليف ، بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة معلوم دائماً فلا تجري البراءة .

والجواب : أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعيّة ، وأمّا التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثيرٍ من هذه الحالات ، ومتى كان مشكوكاً جرت البراءة .

وتوضيح ذلك : أنّ الحكم إذا جُعل مقيّداً بقيدٍ كان وجود التكليف المجعول وفعليّته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليّته ، وحينئذٍ فالشكّ يتصوّر على أنحاء :

النحو الأوّل : أن يشكّ في أصل وجود القيد ، وهذا يعني الشكّ في فعليّة التكليف المجعول ، فتجري البراءة .

ومثاله : أن يكون وجوب الصلاة مقيّداً بالخسوف ، فإذا شكّ في الخسوف شكّ في فعليّة الوجوب ؛ فتجري البراءة .

النحو الثاني : أن يعلم بوجود القيد في ضمن فردٍ ويشكّ في وجوده ضمن فردٍ آخر .

ومثاله : أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيّداً بالعدالة ، ويعلم بأنّ هذا عادل ويشكّ في أنّ ذاك عادل .

ومثال آخر : أن يكون وجوب الغسل مقيّداً بالماء ، بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء ويعلم بأنّ هذا ماء ويشكّ في أنّ ذاك ماء .

وهناك فرق بين المثالين ، وهو : أنّ المشكوك في المثال الأوّل لو كان فرداً ثانياً حقّاً لحدث وجوب آخر للإكرام ؛ لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل

شموليّ وانحلاليّ، بمعنى أنّ كلّ فردٍ له وجوب إكرام. وأمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقّاً للماء لَمَا حدث وجوب آخر للغسل؛ لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ، فلا يجب الغسل بكلّ فردٍ من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب، بل يعني أنّك لو غسلت به لكفاك ولاعتُبِرت ممتثلاً.

وعلى هذا تجري البراءة في المثال الأوّل؛ لأنّ الشكّ شكّ في الوجوب الزائد، فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته. وتجري أصالة الاشتغال في المثال الثاني؛ لأنّ الشكّ شكّ في الامتثال، فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً، وإنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر، وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف؛ فتجري أصالة الاشتغال.

وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: «إنّ الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقيني».

النحو الرابع: أن يشكّ في وجود مسقطٍ شرعيٍّ للتكليف، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان كذلك قد يسقط بمسقطٍ شرعيٍّ؛ من قبيل الأُضحية المسقطة شرعاً للأمر بالعقيقة، وعليه فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ: إمّا على نحو الشبهة الحكميّة بأن يكون قد ضحّىٰ ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطة؟ أو على نحو الشبهة الموضوعيّة بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الأُضحية مسقطة؛ ولكنّه يشكّ في أنّه ضحّىٰ.

والمسقط الشرعيّ لا يكون مسقطاً إلّا إذا أُخذ عدمه قيداً في الطلب أو الوجوب، وحينئذٍ فإن فُرض أنّه احتُمل أَخْذُ عدمه قيداً وشرطاً في الوجوب على نحوٍ لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشكّ في المسقط بهذا المعنى يكون شكّاً في

أصل التكليف، ويدخل في النحو الأوّل المتقدّم. وإن فُرض أنّ مسقطيّته كانت بمعنى أخْذِ عدمه قيداً في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب، لا أنّه مانع عن حدوثه، فالوجوب معلوم ويشكّ في سقوطه، والمعروف في مثل ذلك أنّ الشكّ في السقوط هنا كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال يكون مجرىً لأصالة الاشتغال؛ لا للبراءة.

ولكنّ الأصحّ أنّه في نفسه مجرى للبراءة؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاءً، ولكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب:

النقطة الثالثة: في أنّ البراءة هل تجري عند الشكّ في التكاليف الإلزاميّة فقط، أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكراهية أيضاً؟

ولعلّ المشهور أنّها لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ؛ لقصور أدلّتها.

أمّا ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين من ناحية العقاب فواضح؛ لأنّ الحكم الاستحبابيّ المشكوك ـ مثلاً ـ لاضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان.

وأمّا ما كان بلسان «رفع مالا يعلمون» فهو وإن لم يفترض كون المرفوع ممّا فيه مظنّة للعقاب ولكن لا محصّل لإجرائه في الاستحباب المشكوك؛ لأنّه: إن أُريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه، وإن أُريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

٢ ـ قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العمليّة في حالات الشكّ البدويّ المجرّد عن العلم الإجماليّ.

وقد نفترض الشكّ في إطار علمٍ إجماليّ، والعلم الإجماليّ ـ كما عرفنا سابقاً ـ علم بالجامع مع شكوكٍ بعدد أطراف العلم، وكلّ شكٍّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات يسمّىٰ بطرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ، والواقع المجمل المردّد بينها هو المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ تارةً يقع بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الأُصول الشرعيّة المؤمّنة كأصالة البراءة، وأُخرى يقع بلحاظ تلك الأُصول، فهنا مقامان :

منجّزيّة العلم الإجماليّ عقلاً :

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم الإجماليّ حجّة ومنجّز. ولكنّ السؤال أنّه ما هو المنجّز بهذا العلم ؟

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجّز بالعلم الإجماليّ، وإنّما البحث في أنّ الوجوب بأيّ مقدارٍ يتنجّز بالعلم ؟ فهل يتنجّز وجوب صلاة الظهر خاصّةً بوصفه المصداق المحقّق واقعاً للجامع المعلوم، أو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما، أو الوجوب

بمقدار إضافته إلىٰ الجامع بين الظهر والجمعة لا إلىٰ الظهر بالخصوص ولا إلىٰ الجمعة كذلك ؟

فعلىٰ الأوّل يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ صلاة الظهر خاصّةً باعتبارها الواجب الواقعيّ الذي تنجّز بالعلم الإجماليّ، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يميّز الواجب الواقعيّ عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنجّز واشتغلت به عهدته، ويسمّى الإتيان بكلا الطرفين «موافقة قطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال».

وعلىٰ الثاني يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ كلتا الصلاتين معاً، فتكون الموافقة القطعيّة واجبةً عقلاً بسبب العلم المذكور مباشرةً.

وعلىٰ الثالث يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ الجامع بين الصلاتين ؛ لأنّ الوجوب لم يتنجّز بالعلم إلّا بقدر إضافته إلىٰ الجامع، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معاً، ويسمّىٰ تركهما معاً بالمخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فيكفيه أن يأتي بأحدهما ؛ لأنّ ذلك يفي بالجامع، ويسمّى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر «موافقة احتماليّة».

وقد يقال بالافتراض الأوّل باعتبار أنّ المصداق الواقعيّ هو المطابق الخارجيّ للصورة العلميّة، وحيث إنّ العلم ينجّز بما هو مرآة للخارج، ولا خارج بإزائه إلّا ذلك المصداق فيكون هو المنجّز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثانيّ باعتبار أنّ العلم بالجامع نسبته بما هو إلىٰ كلٍّ من الطرفين علىٰ نحو واحد، ومجرّد كون أحد الطرفين محقّقاً دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أنّ العلم حيث إنّه لا يسري من الجامع إلىٰ أيٍّ من الطرفين بخصوصه، فالتنجّز المعلوم له يقف علىٰ الجامع أيضاً ؛ ولا

يسري منه، وهذا هو الصحيح.

وعليه فإن بُني علىٰ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجّز بالعلم؛ وهو الجامع، فكلّ من الطرفين لا يكون منجّزاً بخصوصيّته؛ بل بجامعه، وينتج حينئذٍ أنّ العلم الإجماليّ يستتبع عقلاً حرمة المخالفةالقطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة.

وإن بُني علىٰ مسلك حقّ الطاعة فالجامع منجّز بالعلم، وكلّ من الخصوصيّتين للطرفين منجّزة بالاحتمال، وبذلك تُحرم المخالفة القطعيّة؛ وتجب الموافقة القطعيّة عقلاً، غير أنّ حرمة المخالفة القطعيّة عقلاً تمثّل منجّزيّة العلم، ووجوب الموافقة القطعيّة يمثّل منجّزيّة مجموع الاحتمالين.

وعلىٰ هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم، ويمتاز المسلك الثاني بتنجّز الطرفين بالاحتمال.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو الكلام عن جريان الأُصول الشرعيّة المؤمّنة في أطراف العلم الإجماليّ ـ فهو تارةً بلحاظ عالم الإمكان، وأُخرى بلحاظ عالم الوقوع.

أمّا بلحاظ عالم الإمكان فقد ذهب المشهور إلىٰ استحالة جريان البراءة وأمثالها في كلّ أطراف العلم الإجماليّ لأمرين:

الأوّل: أنّها ترخيص في المخالفة القطعيّة، والمخالفة القطعيّة معصية محرّمة وقبيحة عقلاً، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

وهذا الكلام ليس بشيء؛ لأنّه يرتبط بتشخيص نوعيّة حكم العقل بحرمة

المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإن كان حكماً معلّقاً علىٰ عدم ورود الترخيص الظاهريّ من المولى علىٰ الخلاف، فلا يكون الترخيص المولويّ مصادماً له؛ بل رافعاً لموضوعه، فمردّ الاستحالة إلىٰ دعوى أنّ حكم العقل ليس معلّقاً، بل هو منجّز ومطلق، وهي دعوى غير مبرهنةٍ ولا واضحة.

الثاني: أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة ينافي الوجوب الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل ـ كما في الوجه السابق ـ يستدلّ بالمنافاة بينه وبين الوجوب الواقعيّ المعلوم؛ لِمَا تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة متنافية ومتضادّة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً ويرخّص في تركه في وقتٍ واحد.

وهذا الكلام [إنّما يتمّ] إذا كان الترخيص المذكور واقعيّاً، أي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، كما لو قيل بأنّك مرخّص في ترك الواجب الواقعيّ المعلوم إجمالاً، ولا يتمّ إذا كان الترخيص المذكور متمثّلاً في ترخيصين ظاهريّين كلّ منهما مجعول علىٰ طرفٍ ومترتّب علىٰ الشكّ في ذلك الطرف؛ وذلك لِمَا تقدّم من أنّ التنافي إنّما هو بين الأحكام الواقعيّة، لا بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، فالوجوب الواقعيّ ينافيه الترخيص الواقعيّ في مورده، لا الترخيص الظاهريّ، وعليه فلا محذور ثبوتاً في جعل البراءة في كلٍّ من الطرفين بوصفها حكماً ظاهريّاً.

وأمّا بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة شامل لكلٍّ من طرفي العلم الإجماليّ؛ لأنّه مشكوك وممّا لا يعلم، فلو كنّا قد بنينا علىٰ استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة في ما تقدّم، لكانت هذه الاستحالة قرينةً عقليّةً علىٰ رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلىٰ أحد الطرفين على الأقلّ؛ لئلاّ يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، وحيث لا معيّن للطرف الخارج عن دليل

الأصل فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً، فلا تجري البراءة الشرعيّة هنا ولا هناك؛ للتعارض بين الأصلين، ويجري كلّ فقيهٍ حينئذٍ وفقاً للمبنىٰ الذي اختاره في المقام الأوّل لتشخيص حكم العقل بالمنجّزيّة.

فعلى مسلك حقّ الطاعة القائل بمنجّزيّة العلم والاحتمال معاً تجب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ الاحتمال في كلٍّ من الطرفين منجّز عقلاً مالم يرد إذن في مخالفته، والمفروض عدم ثبوت الإذن.

وعلى مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ القائل بمنجّزيّة العلم دون الاحتمال فيقتصر علىٰ مقدار ما تقتضيه منجّزيّة العلم بالجامع علىٰ الافتراضات الثلاثة المتقدّمة فيها.

وأمّا إذا لم نبنِ علىٰ استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة عن طريق إجراء أصلين مؤمّنين في الطرفين فقد يقال حينئذٍ: إنّه لا يبقىٰ مانع من التمسّك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كلٍّ من الطرفين، ونتيجة ذلك جواز المخالفة القطعيّة.

ولكنّ الصحيح مع هذا عدم جواز التمسّك بالإطلاق المذكور، وذلك:

أوّلاً: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال إذا كان ترخيصاً منتزعاً عن حكمين ظاهريّين في الطرفين ولكنّه منافٍ له عقلائياً وعرفاً، ويكفي ذلك في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

وثانياً: أنّ الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجماليّ، فيدخل في مفهوم

الغاية لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١].

ومقتضى مفهوم الغاية أنّه مع بعث الرسول وإقامة الحجّة يستحقّ العقاب، وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعيّة.

وبذلك نصل إلىٰ نفس النتائج المشار إليها سابقاً علىٰ تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال ولو عقلائيّاً، ولا تجري في أحدهما دون الآخر؛ إذ لا مبرّر لترجيح أحدهما علىٰ الآخر، مع أنّ نسبتهما إلىٰ دليل الأصل واحدة.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ النتيجة النهائية بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة حرمةالمخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة معاً، وبناءً علىٰ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

وبما ذكرناه علىٰ المسلك المختار يُعرف أنّ القاعدة العمليّة الثانويّة ـ وهي البراءة الشرعيّة ـ تسقط في موارد العلم الإجماليّ، وتوجد قاعدة عمليّة ثالثة تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأُولى، ونسمّي هذه القاعدة الثالثة بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ، أو بقاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ.

تحديد أركان هذه القاعدة:

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم: أنّ قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ لها عدّة أركان:

الأوّل: وجود العلم بالجامع، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرفٍ بدويّةً وتجري فيها البراءة الشرعيّة.

---

(١) الإسراء: ١٥.

الثاني : وقوف العلم علىٰ الجامع وعدم سرايته إلىٰ الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فردٍ معيّنٍ لكان علماً تفصيليّاً لا إجماليّاً ، ولَما كان منجِّزاً إلّا بالنسبة إلىٰ ذلك الفرد بالخصوص .

الثالث : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ لدليل أصالة البراءة ، إذ لو كان أحدهما ـ مثلاً ـ غير مشمولٍ لدليل البراءة لسببٍ آخر لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور ؛ لأنّ البراءة في طرفٍ واحدٍ لا تعني الترخيص في المخالفة القطعيّة ، وإنّما لا تجري لأنّها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر ، فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسببٍ آخر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له ، ومع جريانها لا تجب الموافقة القطعيّة .

الرابع : أن يكون جريان البراءة في كلٍّ من الطرفين مؤدّياً إلىٰ الترخيص في المخالفة القطعيّة ، وإمكان وقوعها خارجاً علىٰ وجهٍ مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفة القطعيّة ممتنعةً علىٰ المكلّف حتّى مع الإذن والترخيص ـ لقصورٍ في قدرته ـ فلا محذور في إجراء البراءة في كلٍّ من الطرفين ؛ لأنّ ذلك لن يؤدّي إلىٰ تمكين المكلّف من إيقاع المخالفة القطعيّة ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائيّاً .

وكلّ الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ يرجع فيها هذا السقوط إلىٰ اختلال أحد هذه الأركان الأربعة .

فيختلّ الركن الأوّل ـ مثلاً ـ فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطؤه ، أو تشكّك في ذلك فيزول علمه بالجامع .

وكذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان مورداً له ، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بأنّ أحد الحليبين من الحليب المحرّم ، ولكنّه

مضطرّ إلىٰ الحليب البارد منهما اضطراراً يسقط الحرمة لو كان هو الحرام، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة، إذ لو كان الحليب المحرّم هو الحليب البارد فلا حرمة فيه فعلاً بسبب الاضطرار، ولا في الآخر، ولو كان هو الحليب الآخر فالحرمة ثابتة فعلاً، وهذا يعني أنّ الحرمة لا يُعلم ثبوتها فعلاً في أحد الحليبين؛ ومن أجل ذلك يقال: إنّ الاضطرار إلىٰ طرفٍ معيّنٍ للعلم الإجماليّ يوجب سقوطه عن المنجّزيّة.

ومن حالات اختلال الركن الأوّل: أن يأتي المكلّف بفعلٍ مترسّلاً، ثمّ يعلم إجمالاً بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين: إمّا ذلك الفعل، وإمّا فعل آخر. فعلى الأوّل يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلّف به، وعلىٰ الثاني يكون ثابتاً، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلاً.

ويختلّ الركن الثاني فيما إذا علم المكلّف إجمالاً بنجاسة أحد المائعين، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعيَّن نجس، ففي مثل ذلك لا يبقى العلم واقفاً علىٰ الجامع، بل يسري إلىٰ الفرد، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ والشكّ البدويّ.

وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجةً لاختلال الركن الثاني كذلك قد ينحلّ بعلمٍ إجماليٍّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك: أنّا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف؛ والمعلوم نجاسته فيه إثنان منها، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني، ويكون الشكّ في الخمسة الأُخرى شكّاً بدويّاً؛ لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرةٍ سرى إلىٰ خصوصيّةٍ جديدة، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعد التردّد في نطاق العشرة، بل في نطاق الخمسة.

ويسمّى العلم الإجماليّ المنحلّ بالعلم الإجماليّ الكبير، والعلم الإجماليّ المسبّب لانحلاله بالعلم الإجماليّ الصغير؛ لأنّ أطرافه أقلّ عدداً. ويعبّر عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير.

ويتوقّف انحلال علمٍ إجماليٍّ بعلمٍ إجماليٍّ ثانٍ:

أوّلاً: علىٰ أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأوّل المنحلّ، كما رأينا في المثال.

وثانياً: علىٰ أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المنحلّ علىٰ المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني، فلو زاد لم ينحلّ، كما لو افترضنا في المثال أنّ العلم الثاني تعلّق بنجاسة مائعٍ في ضمن الخمسة فإنّ العلم الإجماليّ بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظلّ ثابتاً.

ويختلّ الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرىً لاستصحاب منجّزٍ للتكليف، لا للبراءة، ومثاله: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، غير أنّ أحدهما كان نجساً في السابق ويشكّ في بقاء نجاسته، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرىً في نفسه لاستصحاب النجاسة، لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، فتجري الأُصول المؤمّنة في الإناء الآخر بدون معارض، وتبطل بذلك منجّزيّة العلم الإجماليّ، ويسمّى ذلك بالانحلال الحكميّ تمييزاً له عن الانحلال الحقيقيّ الذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

وإنّما يسمّى بالانحلال الحكميّ لأنّ العلم الإجماليّ موجود حقيقةً ولكنّه لا حكم له عمليّاً؛ لأنّ الإناء المسبوق بالنجاسة حكمه منجّز بالاستصحاب، والإناء الآخر لا منجّزيّة لحكمه؛ لجريان الأصل المؤمّن فيه، فكأنّ العلم الإجماليّ غير موجود، وهذا هو محصّل ما يقال من أنّ العلم الإجماليّ إذا كان أحد طرفيه مجرىً لأصلٍ مثبتٍ للتكليف وكان الطرف الآخر مجرىً لأصلٍ مؤمّنٍ انحلّ العلم

الإجماليّ.

ومثال آخر لاختلال هذا الركن، وهو: أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء، ومعنى الخروج كذلك: أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلّف عادةً؛ لأنّ ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجّزه تعجيزاً حقيقيّاً، فالمخالفة غير مقدورةٍ عرفاً وإن كانت مقدورةً عقلاً، كما لو علم بنجاسة وحرمة طعامٍ مردّدٍ بين اللبن الموجود علىٰ مائدته ولبنٍ موجودٍ في بلدٍ آخر لا يصل إليه عادةً في حياته؛ وإن كان الوصول ممكناً من الناحية النظريّة والعقليّة، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرىً للبراءة في نفسه، إذ لا محصّل عرفاً للتأمين من ناحية تكليفٍ لا يتعرّض المكلّف إلىٰ مخالفته عادةً، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض.

وهذا هو معنى ما يقال عادةً من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين، وهي: ما إذا علم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا واجب وإمّا حرام، فإنّ هذا العلم الإجماليّ لا تمكن مخالفته القطعيّة، كما لا تمكن موافقته القطعيّة، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ لأنّها غير معقولةٍ علىٰ كلّ حال.

ومنها: حالة كون الأطراف غير محصورة، وتسمّى بالشبهة غير المحصورة، وهي: أن يكون للعلم الإجماليّ أطراف كثيرة جدّاً علىٰ نحوٍ لا يتيسّر للمكلّف ارتكاب المخالفة فيها جميعاً لكثرتها، ففي مثل ذلك تجري البراءة في جميع الأطراف، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلّف من المخالفة القطعيّة.

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر]

والآن بعد أن اتّضحت القاعدة العمليّة الثانويّة وهي البراءة الشرعيّة، والقاعدة العمليّة الثالثة وهي منجّزيّة العلم الإجماليّ نستعرض جملةً من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأُولىٰ أو الثانية.

حالة تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ والأكثر:

والحالة الرئيسيّة من حالات التردّد هي: ما إذا وجب مركّب بوجوبٍ واحدٍ وكان كلّ جزءٍ في المركّب واجباً بوجوب ضمنيّ؛ وتردّد أمر هذا المركّب بين أن يكون مشتملاً علىٰ تسعة أجزاءٍ أو عشرةٍ، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجماليّ، أو حالات الشكّ البدويّ؟

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ أنّ العلم الإجماليّ لا يمكن أن يوجد إلّا إذا افترض جامع بين فردين متباينين وكان ذلك الجامع معلوماً ومردّداً في انطباقه بين الفردين، وأمّا إذا كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده في ضمن فردٍ آخر أيضاً فليس هذا من العلم الإجماليّ، بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل مع الشكّ البدويّ في الفرد الثاني، وهذا معناه أنّ طرفي العلم الإجماليّ يجب أن يكونا متباينين، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقلّ والأكثر.

وعلىٰ هذا الأساس يبدو أنّ الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجماليّ، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين، بل علم تفصيليّ بوجوب التسعة وشكّ بدويّ في وجوب العاشر. وقول القائل: إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة كلام صوريّ؛ لأنّ التسعة ليست مباينةً للعشرة.

وقد حاول بعض المحقّقين[1] إبراز أنّ الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكّل علم إجماليّ، وتطبّق القاعدة الثالثة، وحاصل المحاولة: أنّ الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر، وإطلاق التسعة وتقييدها حالتان متباينتان، وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة منحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر، لأنّ التسعة معلومة الوجوب علىٰ أيّ حال، والجزءالعاشر مشكوك الوجوب، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ سقط عن المنجّزيّة.

قلنا: إنّ طرفي العلم الإجماليّ هما: وجوب التسعة المطلقة، ووجوب التسعة المقيّدة بالعاشر، وكلّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل، وإنّما المعلوم وجوب التسعة علىٰ الإجمال، وهذا نفس العلم الإجماليّ فكيف ينحلّ به؟!

فالصحيح أن يتّجه البحث إلىٰ أنّه هل يوجد علم إجماليّ، أوْ لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟

والتحقيق: هو عدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالتكليف؛ وذلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق، فإنّ الإطلاق كيفيّة في لحاظ المولىٰ تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئاً يوجبه علىٰ المكلّف. وأمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر، وهذا معناه أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولى علىٰ المكلّف نجد أنّه ليس مردّداً بين متباينين، بل بين الأقلّ والأكثر، فلا يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب،

(١) راجع الفصول: ١٠٣، وهداية المسترشدين: ٢٥٤.

وإنّما يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالنسبة إلىٰ الخصوصيّات اللحاظيّة التي تحدّد كيفيّة لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها ؛ لأنّه إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقةً أو مقيّدة ، غير أنّ هذا ليس علماً إجماليّاً بالتكليف ليكون منجّزاً.

وهكذا يتّضح أنّه لا يوجد علم إجماليّ منجّز ، وأنّ البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءً للواجب فيكفيه الإتيان بالأقلّ.

[حالة الشكّ في إطلاق الجزئيّة:]

ولا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئيّة بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيّة ، كما إذا شكّ في جزئيّة السورة ، أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيّة ، كما إذا علمنا بأنّ السورة جزء ولكن شككنا في أنّ جزئيّتها هل تختصّ بالصحيح ، أو تشمل المريض أيضاً ؟ فإنّه تجري البراءة حينئذٍ عن وجوب السورة بالنسبة إلىٰ المريض خاصّة.

وهناك صورة من الشكّ في إطلاق الجزئيّة وقع البحث فيها ، وهي : ما إذا ثبت أنّ السورة ـ مثلاً ـ جزء في حال التذكّر وشكّ في إطلاق هذه الجزئيّة للناسي ، فهل تجري البراءة عن السورة بالنسبة إلىٰ الناسي لكي نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها ؟

فقد يقال : إنّ هذه الصورة هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر ، فتجري البراءة عن الزائد.

ولكن اعترض علىٰ ذلك : بأنّ حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمرٍ موجّهٍ إلىٰ المكلّف علىٰ أيّ حال ، ويتردّد متعلّق هذا الأمر بين التسعة أو العشرة مثلاً ، وفي الصورة المفروضة في المقام نحن نعلم بأنّ غير الناسي مأمور بالعشرة ـ مثلاً ـ بما في ذلك السورة ؛ لأنّنا نعلم بجزئيّتها في حال التذكّر ، وأمّا

الناسي فلا يحتمل أن يكون مأموراً بالتسعة، أي بالأقلّ؛ لأنّ الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّة؛ لأنّ المتذكّر مأمور بالعشرة لا بالتسعة، ولا يعقل توجيه الأمر إلىٰ الناسي خاصّة؛ لأنّ الناسي لا يلتفت إلىٰ كونه ناسياً لينبعث عن ذلك الأمر، وعليه فالصلاة الناقصة التي أتى بها ليست مصداقاً للواجب يقيناً، وإنّما يحتمل كونها مسقطةً للواجب عن ذمّته، فيكون من حالات الشكّ في المسقط، وتجري حينئذٍ أصالة الاشتغال، وتأتي تتمّة الكلام عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالى.

حالة احتمال الشرطيّة:

عالجنا في ما سبق حالة احتمال الجزء الزائد، والآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، كما لو احتمل أنّ الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد علىٰ نحوٍ يكون إيقاعها في المسجد قيداً شرعيّاً في الواجب.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ مرجع القيد الشرعيّ ـ كما تقدّم[1] ـ عبارة عن تحصيص المولى للواجب بحصّةٍ خاصّةٍ علىٰ نحوٍ يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل وبالتقيّد، فحالة الشكّ في شرطيّة شيءٍ مرجعها إلىٰ العلم بوجوب ذات الفعل والشكّ في وجوب التقيّد.

وهذا أيضاً دوران بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلىٰ ما أوجبه المولى علىٰ المكلّف، وليس دوراناً بين المتباينين؛ فلا يتصوّر العلم الإجماليّ المنجّز، بل تجري البراءة عن وجوب التقيّد.

وقد يفصّل بين أن يكون ما يحتمل شرطيّته محتمل الشرطيّة في نفس

---

(١) مضى البحث تحت عنوان: قاعدة تنوّع القيود وأحكامها.

متعلّق الأمر ابتداءً، أو في متعلّق المتعلّق، أي الموضوع.

ففي خطاب «أعتق رقبة» المتعلّق للأمر هو «العتق»، والموضوع هو «الرقبة»، فتارةً يحتمل كون الدعاء عند العتق قيداً في الواجب، وأُخرى يحتمل كون الإيمان قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأُولى تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الدعاء للمتعلّق معناها تقيّده والأمر بهذاالتقييد، فيكون الشكّ في هذه القيديّة راجعاً إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد فتجري البراءة عنه.

وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الإيمان للرقبة لا تعني الأمر بهذاالتقييد؛ لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنةً ليس تحت الأمر، وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً، فلا يعود الشكّ في هذه القيديّة إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد لتجري البراءة.

والجواب: أنّ تقييد الرقبة بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر علىٰ تقدير أخذه قيداً ولكنّ تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة تحت الأمر علىٰ هذا التقدير، فالشكّ في قيديّة الإيمان شكّ في وجوب تقيّد العتق بإيمان الرقبة، وهو تقيّد داخل في اختيار المكلّف، ويعقل تعلّق الوجوب به، فإذا شكّ في وجوبه جرت البراءة عنه.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير:

وقد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير، سواء كان التخيير المحتمل عقلياً أو شرعيّاً.

ومثال الأوّل: ما إذا علم بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيدٍ كيفما اتّفق، أو بإهداء كتاب له.

ومثال الثاني : ما إذا علم بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث «العتق» أو «الإطعام» أو «الصيام»، أو بالعتق خاصّة.

وفي هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الذي يتعلّق به الوجوب مردّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ عموم وخصوص مطلق، وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّ أن يدّعىٰ وجود علمٍ إجماليٍّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين في عالم المفهوم متعلّقاً للوجوب، ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر لا يوجب كونهما من الأقلّ والأكثر مادامًا متباينين في عالم العناوين والمفاهيم الذي هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه، فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذن موجود.

ولكنّ هذا العلم مع هذا غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعيينيّ المحتمل، بل يكفي المكلّف أن يأتي بالجامع ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيّنه؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمة، وهو : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي، فإنّ هذا الركن لا يصدق في المقام؛ وذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً ليس مجرىً للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين؛ لأنّه : إن أُريد بالبراءة عنه التوصّل إلىٰ ترك الجامع رأساً فهذا توصّل بالأصل المذكور إلىٰ المخالفة القطعيّة التي تتحقّق بترك الجامع رأساً، فإذا كان أصل واحد يؤدّي إلىٰ هذا المحذور تعذّر جريانه.

وإن أُريد بالبراءة عنه التأمين من ناحية الوجوب التخييريّ فقط فهو لغو؛ لأنّ المكلّف في حالة ترك الجامع رأساً يعلم أنّه غير مأمونٍ من أجل صدور المخالفة القطعيّة منه، فأيّ أثرٍ لنفي استناد عدم الأمن إلىٰ جهةٍ مخصوصة ؟

وبهذا يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجري بقطع النظر عن التعارض، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ بلا معارض.

٣ ـ الاستصحاب

تعريف الاستصحاب :

عُرّف الاستصحاب : بأنّه الحكم ببقاء ما كان، وهو قاعدة من قواعد الاستنباط لدى كثيرٍ من المحقّقين، ووظيفة هذه القاعدة علىٰ الإجمال : أنّ كلّ حالةٍ كانت متيقّنةً في زمانٍ ومشكوكةً بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة التي تسمّى بالاستصحاب.

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب في أنّ الاعتماد عليه هل هو علىٰ نحو الأماريّة[1]، أو علىٰ نحو الأصل العملي[2] ؟

كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه. فقد استدلّ بعضهم عليه بحكم العقل[3] وإدراكه ولو ظنّاً بقاءَ الحالة السابقة، وبعضهم بالسيرة العقلائيّة[4]، وبعضهم بالروايات[5].

ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة تعريف الاستصحاب بنحوٍ يكون محوراً لكلّ

---

(١) ذكره المحقق النائيني في أجود التقريرات ٢ :٣٤٣ عن القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي رحمه الله .

(٢) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأُصول ٣ : ١٣ والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول : ٤٧٢.

(٣) منسوب إلى العضدي، راجع القوانين : ٢٧٨.

(٤) منهم المحقق النائيني في فوائد الأُصول ٤ : ٣٣٢.

(٥) منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول ٣ : ٥٥، والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول : ٤٤٠.

هذه الاتّجاهات، وصالحاً لدعوى الأماريّة تارةً، ودعوى الأصليّة أُخرى، وللاستدلال عليه بالأدلّة المتنوّعة المذكورة.

ولذلك اعترض السيّد الأُستاذ علىٰ التعريف المتقدّم(١): بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً، وأمّا إذا افترض أمارةً فلا يصح تعريفه بذلك، بل يجب تعريفه بالحيثيّة الكاشفة عن البقاء، وليست هي إلّا اليقين بالحدوث. فينبغي أن يقال حينئذٍ: إنّ الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، فلا يوجد معنىً جامع يلائم كلّ المسالك يسمىّ بالاستصحاب.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء ليست ـ علىٰ فرض وجودها ـ قائمةً باليقين بالحدوث فضلاً عن الشكّ في البقاء، بل بنفس الحدوث بدعوى غلبة أنّ ما يحدث يبقىٰ، وليس اليقين إلّا طريقاً إلىٰ تلك الأمارة، كاليقين بوثاقة الراوي، فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرةً.

وثانياً: أنّه سواء بُني علىٰ الأماريّة أو علىٰ الأصليّة لا شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعولٍ في مورد الاستصحاب، وإنّما الخلاف في أنّه هل هو بنكتة الكشف، أوْ لا؟ فلا ضرورة ـ علىٰ الأماريّة ـ في أن يُعرّف الاستصحاب بنفس الأمارة، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول يلائم كلا المسلكين أيضاً.

وثالثاً: أنّ بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه «مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً» ويراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث، وهذه المرجعيّة أمر محفوظ علىٰ كلّ المسالك والاتّجاهات؛ لأنّها عنوان ينتزع من الأماريّة والأصليّة معاً، ويبقى المجال مفتوحاً لافتراض أيّ لسانٍ يُجعل به الاستصحاب شرعاً: من لسان جعل

---

(١) انظر مصباح الأُصول ٣: ٥.

الحالة السابقة منجّزة، أو لسان جعلها كاشفة، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن؛ لأنّ المرجعيّة تنتزع من كلّ هذه الألسنة، كما هو واضح.

التمييز بين الاستصحاب وغيره:

هناك قواعد مزعومة تشابه الاستصحاب، ولكنّها تختلف عنه في حقيقتها.

منها: قاعدة اليقين، وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشكّ، غير أنّ الشكّ في موارد القاعدة يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنيّة، وأمّا في موارد الاستصحاب فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن، لا بنفس المرحلة الزمنيّة التي تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق أمكننا أن نلاحظ أنّ الاستصحاب لا يتقوّم دائماً بالشكّ في البقاء، فقد يجري بدون ذلك، كما إذا وقعت حادثة وكان حدوثها مردّداً بين الساعة الأُولىٰ والساعة الثانية ويشكّ في ارتفاعها، فإنّنا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية، مع أنّ وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً علىٰ أيّ حال، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء، ومع هذا يثبت بالاستصحاب.

ولهذا كان الأولىٰ أن يقال: إنّ الاستصحاب مبنيّ علىٰ الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها، وقاعدة اليقين ليست كذلك.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين: أنّ الشكّ في موارد قاعدة اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمانٍ واحد، وأمّا الشكّ في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقة.

ومنها: قاعدة المقتضي والمانع، وهي القاعدة التي يُبنىٰ فيها عند إحراز المقتضي والشكّ في وجود المانع علىٰ انتفاء المانع وثبوت المقتضىٰ (بالفتح)،

وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشكّ، ولكنّهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً، وهما: المقتضي والمانع، خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إنّ متعلّقهما واحد ذاتاً فيه.

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقوّمة لها، كذلك في حيثيات الكشف النوعيّ المزعومة فيها، فإنّ حيثيّة الكشف في الاستصحاب تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ الحادث يبقى، وحيثيّة الكشف في قاعدة اليقين تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ اليقين لا يُخطئ، وحيثيّة الكشف في قاعدة المقتضي والمانع تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ المقتضيات نافذة ومؤثّرة في معلولاتها.

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّة مقامات:

الأول: في أدلّته.

والثاني: في أركانه التي يتقوّم بها.

والثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

والرابع: في عموم جريانه.

والخامس: في بعض تطبيقاته.

وسنتكلّم في هذه المقامات تباعاً إن شاء الله تعالى:

١ ـ أدلّة الاستصحاب

وقد استُدِلّ على الاستصحاب: تارةً بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء، وأُخرى بجريان السيرة العقلائيّة عليه، وثالثةً بالروايات.

أمّا الأوّل فهو ممنوع صغرىً وكبرىً. أمّا صغروياً فلأنّ إفادة الحالة السابقة بمجرّدها للظنّ بالبقاء ممنوعة، وإنّما قد تفيد لخصوصيّةٍ في الحالة السابقة من حيث كونها مقتضيةً للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفادة الحالة السابقة للظنّ بنحو كلّيٍّ بجريان السيرة العقلائيّة علىٰ العمل بالاستصحاب، والعقلاء لا يعملون إلّا بالطرق الظنّية والكاشفة.

ويرد على هذا الاستشهاد: أنّ السيرة العقلائيّة على افتراض وجودها فالأقرب في تفسيرها أنّها قائمة بنكتة الإلفة والعادة، لا بنكتة الكشف، ولهذا يقال بوجودها حتّى في الحيوانات التي تتأثّر بالإلفة.

وأمّا كبرويّاً فلعدم قيام دليلٍ على حجّيّة مثل هذا الظنّ.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ الجري والانسياق العمليّ علىٰ طبق الحالة السابقة وإن كان غالباً في سلوك الناس ولكنّه بدافعٍ من الإلفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع، أو الاطمئنان بالبقاء في كثيرٍ من الأحيان، وليس بدافعٍ من البناء عل حجّيّة الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

وأمّا الثالث ـ أي الأخبار ـ فهو العمدة في مقام الاستدلال، فمن الروايات المستدلّ بها: صحيحة زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث سأله عن المرتبة التي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء، فأجابه. ثمّ سأله عن الحكم في حالة الشكّ في وقوع النوم، إذ قال له: فإن حُرّك في جنبه شيء ولم يعلم به؟ ـ فكأنّ عدم التفاته

إلىٰ ما حُرّك في جنبه جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً، أوْ لا، فاستفهم عن حكمه ـ فقال له الإمام عليه‌السلام: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتّىٰ يجيء من ذلك أمر بيِّن، وإلّا فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر»[1].

والكلام في هذه الرواية يقع في عدّة جهات:

الجهة الأُولىٰ: في فقه الرواية بتحليل مفاد قوله: «وإلّا فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأُولىٰ: أنّه كيف اعتُبر البناء علىٰ الشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بالطهارة حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً؟! فلو أنّ المكلّف في الحالة المفروضة في السؤال بنىٰ علىٰ أنّه محدِث لمَا كان ذلك منافياً ليقينه؛ لأنّ اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع فكيف يسند نقض اليقين إلىٰ الشكّ؟

والتحقيق: أنّ الشكّ ينقض اليقين تكويناً إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وأمّا إذا تغاير المتعلّقان فلا تنافي بين اليقين والشكّ ليكون الشكّ ناقضاً وهادماً لليقين.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكوينيّ لليقين المفترض فيها، لوحدة متعلقيهما ذاتاً وزماناً، وأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقين المفترض فيه؛ لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث، والآخر متعلّق بالبقاء، ولهذا يجتمعان في وقتٍ واحد.

ولكن مع هذا قد يسند النقض إلىٰ هذا الشكّ، فيقال: إنّه ناقض لليقين بإعمال عنايةٍ عرفيّة، وهي أن تلغىٰ ملاحظة الزمان، فلا نقطّع الشيء إلىٰ حدوثٍ

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٩، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

وبقاء، بل نلحظه بما هو أمر واحد، ففي هذه الملاحظة يُرى الشكّ واليقين واردين علىٰ مصبٍّ واحدٍ ومتعلَّقٍ فارد، فيصحّ بهذا الاعتبار إسناد النقض إلىٰ الشكّ، فكأنّ الشكّ نقض اليقين، وبهذا الاعتبار يُرى أيضاً أنّ اليقين والشكّ غير مجتمعين، كما هو الحال في كلّ منقوضٍ مع ناقضه، وعلىٰ هذا الأساس جرى التعبير في الرواية، فأسند النقض إلىٰ الشكّ ونهىٰ عن جعله ناقضاً.

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الإمام عليه السلام فإنّها جملة شرطيّة، والشرط فيها هو أن لا يستيقن أنّه قد نام، وأمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون محذوفاً ومقدّراً، وتقديره (فلا يجب الوضوء)، ويكون قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ ... إلىٰ آخره» تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحظ علىٰ ذلك: أنّه التزام بالتقدير، وهو خلاف الأصل في المحاورة، والتزام بالتكرار؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بيّن مرّةً قبل الجملة الشرطيّة، ومرّةً في جزائها المقدّر.

وتندفع الملاحظة الأُولى: بأنّ التقدير في مثل المقام ليس علىٰ خلاف الأصل؛ لوجود القرينة المتّصلة علىٰ تعيينه وبيانه، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطيّة مباشرةً.

وتندفع الملاحظة الثانية: بأنّ التكرار الملفّق من التصريح والتقدير ليس علىٰ خلاف الطبع، وليس هذا تكراراً حقيقيّاً، كما هو واضح، فهذا الاحتمال لاغبار عليه من هذه الناحية.

الثاني: أن يكون الجزاء قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه»، فيتخلّص بذلك من التقدير.

ولكن يُلاحظ حينئذٍ: أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء؛ لوضوح أنّ اليقين

بالوضوء غير مترتّبٍ على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت علىٰ أيّ حال، ومن هنا يتعيّن حينئذٍ لأجل تصوير الترتّب بين الشرط والجزاء أن يحمل قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» علىٰ أنّه جملة إنشائيّة يراد بها الحكم بأنّه متيقّن تعبّداً، لا خبريّة تتحدّث عن اليقين الواقعيّ له بوقوع الوضوء منه، فإنّ اليقين التعبّديّ بالوضوء يمكن أن يكون مترتّباً علىٰ عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعيّ، خلافاً لليقين الواقعيّ بالوضوء فإنّه ثابت علىٰ أيّ حال، ولكنّ حمل الجملة المذكورة علىٰ الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وأمّا قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء، أو تتميم للشرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء لا يناسب الواو، والشرط وتتميماته لا تناسب الفاء.

وهكذا يتبيّن أنّ الاحتمال الأوّل هو الأقوىٰ، ولكن يبقى أنّ ظاهر قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» كونه علىٰ يقينٍ فعليٍّ بالوضوء، وهذا إنّما ينسجم مع حمل اليقين علىٰ اليقين التعبّديّ الشرعيّ، كما يفترضه الاحتمال الثاني؛ لأنّ اليقين إذا حملناه علىٰ اليقين التعبّديّ الشرعيّ فهو يقين فعليّ بالوضوء، ولا ينسجم مع حمله علىٰ اليقين الواقعي؛ لأنّ اليقين الواقعيّ بالوضوء ليس فعليّاً.

بل المناسب حينئذٍ أن يقال: «فإنّه كان علىٰ يقينٍ من وضوئه»، فظهور الجملة المذكورة في فعليّة اليقين قد يُتّخذ قرينةً علىٰ حملها علىٰ الإنشائيّة.

فإن قيل: أو ليس المكلّف عند الشكّ في النوم علىٰ يقينٍ واقعيٍّ فعلاً بأنّه كان متطهّراً، فلماذا تفترضون أنّ فعليّة اليقين لا تنسجم مع حمله علىٰ اليقين الواقعي؟!

قلنا: إنّ إسناد النقض إلىٰ الشكّ في جملة «ولا ينقض اليقين بالشكّ» إنّما

يصحّ إذا اُلغيت خصوصيّة الزمان وجُرّد الشيء المتيقّن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء، كما تقدّم توضيحه، وبهذا اللحاظ يكون الشكّ ناقضاً لليقين؛ ولا يكون اليقين فعليّاً حينئذٍ.

ولكنّ الظاهر أنّ ظهور جملة «فإنّه علىٰ يقين من وضوئه» في أنّه جملة خبريّة لا إنشائيّة أقوى من ظهور اليقين في الفعليّة، وهكذا نعرف أنّ مفاد الرواية: أنّه إذا لم يستيقن بالنوم فلا يجب الوضوء؛ لأنّه كان علىٰ يقينٍ من وضوئه ثمّ شكّ، ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

الجهة الثانية: في أنّ الرواية هل هي ناظرة إلىٰ الاستصحاب، أو إلىٰ قاعدة المقتضي والمانع؟

فقد يقال: إنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن، وقد فرض في الرواية اليقين بالوضوء، والوضوء ليس له بقاء ليعقل الشكّ في بقائه، وإنّما الشكّ في حدوث النوم، وينطبق ذلك علىٰ قاعدة المقتضي والمانع؛ لأنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة، والنوم رافع ومانع عنها، فالمقتضي في مورد الرواية معلوم والمانع مشكوك فيبنى علىٰ أصالة عدم المانع وثبوت المقتضىٰ (بالفتح).

ويرد علىٰ ذلك: أنّ الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار، ولهذا عبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء، وقيل للمصلّي: إنّه علىٰ وضوء، وليس ذلك إلّا لافتراضه أمراً مستمرّاً فيتعلّق الشكّ ببقائه وينطبق علىٰ الاستصحاب.

ونظراً إلىٰ ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» في وحدة متعلّق اليقين والشكّ يتعيّن تنزيل الرواية علىٰ الاستصحاب.

الجهة الثالثة: بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام

في أنّه هل يُستفاد منها جعل الاستصحاب علىٰ وجهٍ كلّيٍّ كقاعدةٍ عامّة، أو لا تدلّ علىٰ أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث ؟

قد يقال بعدم الدلالة علىٰ الاستصحاب كقاعدةٍ عامّة؛ لأنّ اللام في قوله : « ولا يُنقض اليقين بالشكّ » كما يمكن أن يكون للجنس فتكون الجملة المذكورة مطلقةً، كذلك يحتمل أن يكون للعهد وللإشارة إلىٰ اليقين المذكور في الجملة السابقة « فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه » وهو اليقين بالوضوء، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ في انتقاض الوضوء، وإجمال للام وتردّده بين الجنس والعهد كافٍ في منع الإطلاق.

ويرد علىٰ ذلك :

أوّلاً : أنّ قوله : « فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه » مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف، كما تقدم، وظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمرٍ عرفيٍّ و تحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه يقتضي حمل اليقين والشكّ علىٰ طبيعيّ اليقين والشكّ ؛ لأنّ التعليل بكبرى الاستصحاب عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيّة ، بخلاف التعليل باستصحاب مجعولٍ في خصوص باب الوضوء.

وثانياً : أنّ اللام في قوله : « ولا ينقض اليقين بالشكّ » لو سُلّم أنّها للعهد والإشارة إلىٰ اليقين الوارد في جملة « فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه » فلا يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأنّ قيد « من وضوئه » ليس قيداً لليقين، حيث إنّ اليقين لا يتعدّىٰ عادةً إلىٰ متعلّقه بـ« من »، وإنّما هو قيد للظرف، ومحصّل العبارة : أنّه من ناحية الوضوء علىٰ يقين، وهذا يعني أنّ كلمة «اليقين» استُعملت في معناها الكلّيّ، فإذا أُشير إليها لم يقتض ذلك الاختصاص

بباب الوضوء، خلافاً لِمَا إذا كان القيد راجعاً إلىٰ نفس اليقين، وكان مفاد الجملة المذكورة أنّه علىٰ يقينٍ بالوضوء، فإنّ الإشارة إلىٰ هذا اليقين توجب الاختصاص.

وعلىٰ هذا فالاستدلال بالرواية تامّ. وهناك روايات[١] عديدة أُخرى يستدلّ بها علىٰ الاستصحاب، ولا شكّ في دلالة جملةٍ منها.

(١) كرواية اسحاق بن عمّار، راجع وسائل الشيعة ٨ : ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢. ومكاتبة علي بن محمد القاساني، راجع وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٥، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣. ورواية عبد الله بن سنان، راجع وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، وكذا راجع الوسائل ١ : ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

٢ ـ أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه علىٰ ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم تقوّمه بأربعة أركان:

الأوّل: اليقين بالحدوث.

والثاني: الشكّ في البقاء.

والثالث: وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

والرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هذه الأركان تباعاً:

أمّا الركن الأوّل فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في موضوع الاستصحاب، فمجرّد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه مالم يكن هذا الحدوث متيقّناً، ومجرّد الشك في وجود شيءٍ لا يكفي لاستصحابه مالم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هذا ترتّب بحث، وهو: أنّ الحالة السابقة قد تثبت بالأمارة لا باليقين، فإذا كان الاستصحاب حكماً مترتّباً علىٰ اليقين فكيف يجري إذا شُكّ في بقاء شيءٍ لم يكن حدوثه متيقّناً بل ثابتاً بالأمارة؟!

وقد حاول المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] أن يُخرّج ذلك علىٰ أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب، فهو قطع موضوعيّ وتقوم مقامه الأمارة.

وهناك من أنكر ركنيّة اليقين بالحدوث[2] واستظهر أنّه مأخوذ في لسان الدليل بما هو معرّف ومشير إلىٰ الحدوث، فالاستصحاب مترتّب علىٰ الحدوث لا علىٰ اليقين به، والأمارة تثبت الحدوث فتنقّح بذلك موضوع الاستصحاب.

وأمّا الركن الثانيّ ـ وهو الشكّ ـ فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل، والمراد به مطلق عدم العلم، فيشمل حالة الظنّ أيضاً بقرينة قوله: «ولكن انقضه بيقينٍ آخر»، فإنّ ظاهره حصر ما يسمح بأن ينقض به اليقين باليقين.

والشكّ: تارةً يكون موجوداً وجوداً فعليّاً، كما في الشاكّ الملتفت إلىٰ شكّه. وأُخرى يكون موجوداً وجوداً تقديريّاً، كما في الغافل الذي لو التفت إلىٰ الواقعة لشكّ فيها، ولكنّه غير شاكٍّ فعلاً لغفلته.

ومن هنا وقع البحث في أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً، أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ فإذا كان المكلّف علىٰ يقينٍ من الحدث ثمّ شكّ في بقائه وقام وصلّىٰ ملتفتاً إلىٰ شكّه فلا ريب في أنّ استصحاب الحدث يجري في حقّه وهو يصلّي، وبذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومةً بالبطلان، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسّك لصحّتها بقاعدة الفراغ؛ لأنّها إنّما تجري في صلاةٍ لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها.

وأمّا إذا كان المكلّف علىٰ يقينٍ من الحدث، ثمّ غفل وذهل عن حاله وقام

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) كالسيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٨.

وصلّى ذاهلاً، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى، أوْ لا ؟ فقد يقال بأنّ استصحاب الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة ؛ لأنّ الشكّ لم يكن فعليّاً بل تقديريّاً، فالصلاة لم تقترن بقاعدةٍ شرعيّةٍ تحكم ببطلانها، فبإمكان المكلّف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلىٰ قاعدة الفراغ، فيحكم بصحّة الصلاة.

فإن قيل : هَبْ أنْ الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة، ولكن لماذا لا يجري الآن مع أنّ الشكّ فعليّ، وباستصحاب الحدث فعلاً يثبت أنّ صلاته التي فرغ منها باطلة ؟

قلنا : إنّ هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعدة تقدّمت قاعدة الفراغ، خلافاً لِمَا إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة فإنّه حينئذٍ لا يدع مجالاً لرجوع المكلّف بعد الفراغ من صلاته إلىٰ قاعدة الفراغ؛ لأنّ موضوعها صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولكنّ الصحيح : أنّ قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلىٰ الصلاة المفروضة في هذا المثال علىٰ أيّ حال؛ حتّى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها؛ وذلك لأنّ قاعدة الفراغ لا تجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحّة مع الغفلة، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال.

أمّا الركن الثالث ـ وهو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ـ فيستفاد من ظهور الدليل في أنّ الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يُمثّل الركن الأوّل، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، وإنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلّق لهما معاً، والمقصود بالوحدة، الوحدة الذاتيّة لا الزمانيّة، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً

بحدوث الشيء والشكّ ببقائه، فإنّ النقض يصدق مع الوحدة الذاتيّة وتجريد كلّ من اليقين والشكّ عن خصوصيّة الزمان، كما تقدّم، وقد ترتّب علىٰ هذا الركن عدّة أُمور:

نذكر منها: ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعيّة بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت علىٰ يقينٍ منه، ولكن من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميّة؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّرةً ومحرزةً فلا يمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول، وما دامت باقيةً ومعلومةً فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول، وإنّما يتصوّر الشكّ في بقائه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلّف في البداية أنّ القيود كلّها موجودة، ثمّ اختلّت خصوصيّة من الخصوصيّات في الأثناء، واحتمل المكلّف أن تكون هذه الخصوصيّة من تلك القيود، فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم المجعول؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذلك: أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسة فيعلم بنجاسته، ثمّ يزول التغيّر الفعليّ فيشك في بقاء النجاسة؛ لاحتمال أنّ فعليّة التغيّر قيد في النجاسة المجعولة شرعاً، وفي هذه الحالة لو لاحظ المكلّف بدقّةٍ قضيّته المتيقّنة وقضيّته المشكوكة لرآهما مختلفتين؛ لأنّ القضيّة المتيقّنة هي نجاسة الماء المتّصف بالتغيّر الفعليّ، والقضيّة المشكوكة هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغيّر الفعليّ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون: أنّ الوحدة المعتبرة بين المتيقّن والمشكوك ليست وحدةً حقيقيّةً مبنيّةً علىٰ الدقّة والاستيعاب، بل وحدة عرفيّة علىٰ نحوٍ لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لِمَا سبق، لا حدوثاً لشيءٍ

جديد، إذ كلّما صدق علىٰ المشكوك أنّه بقاء عرفاً للمتيقّن انطبق علىٰ العمل بالشكّ أنّه نقض لليقين بالشكّ فيشمله دليل الاستصحاب، ولا شكّ في أنّ الماء المتغيّر إذا كان نجساً بعد زوال التغيّر فليست هذه النجاسة عرفاً إلّا امتداداً للنجاسة المعلومة حدوثاً، وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيّات والظروف، فيجري استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفاً مقوّمةً للحكم ومنوّعةً له علىٰ نحوٍ يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بها مغاير للحكم الثابت بدونها، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة، فإنّ الضيافة قيد منوّع، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً بوصفه فقيراً فلا يعتبر هذا الوجوب استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافة، بل وجوباً آخر؛ لأنّ الضيافة خصوصيّة مقوّمة ومنوّعة، فإذا كنتَ علىٰ يقينٍ من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجرِ استصحاب الوجوب؛ لأنّ الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقّن وليس استمراراً له عرفاً.

وهكذا نخرج بنتيجة، وهي: أنّ القيود للحكم علىٰ قسمين عرفاً: فقسم منها يعتبر مقوّماً ومنوّعاً، وقسم ليس كذلك، وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل لم يجرِ الاستصحاب، وكلّما نشأ من القسم الثاني جرى. وقد يسمّى القسم الأوّل بالحيثيات التقييديّة، والقسم الثاني بالحيثيات التعليليّة.

وأمّا الركن الرابع فقد يبيّن بإحدىٰ صيغتين:

الأُولى: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه علىٰ أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعيّ؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنبيّاً عن الشارع، فلا معنى لصدور التعبّد منه بذلك.

وهذه الصيغة تسبّب عدّة مشاكل:

منها : كيف يجري استصحاب عدم التكليف مع أنّ عدم التكليف ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم ؟

ومنها : أنّه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة، كما هو مورد الرواية ؟ فإنّ قيد الواجب ليس حكماً ولا موضوعاً يترتّب عليه الحكم، فإنّ الحكم إنّما يترتّب علىٰ قيد الوجوب لا علىٰ قيد الواجب، ومن هنا وُضعت الصيغة الاُخرىٰ كما يلي :

الثانية : أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه علىٰ أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عمليّ، أي صلاحية للتنجيز والتعذير، وهذا حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف، فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً معذّر، وكذلك في موارد استصحاب قيد الواجب، فإنّ إثباته بقاءً معذّر في مقام الامتثال.

وهذه الصيغة هي الصحيحة ؛ لأنّ برهان هذا الركن لا يثبت أكثر ممّا تقرّره هذه الصيغة، كما سنرى، وبرهان توقّف الاستصحاب علىٰ هذا الركن أمران :

أحدهما : أنّ إثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّداً إذا لم يكن مؤثّراً في التنجيز والتعذير يعتبر لغواً.

والآخر : أنّ دليل الاستصحاب ينهىٰ عن نقض اليقين بالشكّ، ولا يراد بذلك النهي عن النقض الحقيقيّ ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقةً، وإنّما يراد : النهي عن النقض العملي، ومرجع ذلك إلىٰ الأمر بالجري علىٰ طبق ما يقتضيه اليقين من إقدامٍ أو إحجامٍ وتنجيزٍ وتعذير، ومن الواضح أنّ المستصحَب إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير فلا يقتضي اليقين به جرياً عملياً محدّداً ليؤمر المكلّف بابقاء هذا الجري وينهىٰ عن النقض العملي.

وهذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحَب حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير، أو عدم حكمٍ قابلٍ لذلك، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك، أو متعلّقاً لحكمٍ [كذلك].

والظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث، فإذا كان للحالة السابقة أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير في مرحلة البقاء جرى الاستصحاب فيها، ولو لم يكن لحدوثها أثر، فمثلاً: إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عمليّ، ولكن كان لبقائه كافراً إلىٰ حين موت الأب أثر عمليّ - وهو نفي الإرث عنه - وشككنا في بقائه كافراً كذلك جرى استصحاب كفره.

٣ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهي عن النقض العمليّ لليقين عند الشكّ.

وهذا النهي لا يراد به تحريم النقض العمليّ، بل يراد به بيان أنّ الشارع حكم ببقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه، والنهي إرشاد إلىٰ هذا الحكم، فكأنّه قال: «لا ينقض اليقين بالشكّ؛ لأنّي أحكم بأنّ المتيقّن باقٍ»، والحكم ببقاء المتيقّن هنا لايعني بقاءه حقيقةً، وإلّا لزال الشكّ؛ مع أنّ الاستصحاب حكم الشكّ، بل يعني بقاءه من الناحية العمليّة، أي تنزيله منزلة الباقي عمليّاً، ومرجع ذلك إلىٰ القول بأنّ الشيء الذي كنت علىٰ يقينٍ منه فشككت في بقائه نُزّل منزلة الباقي.

فإذا كان المستصحَب حكماً فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد ببقائه، وإذا كان موضوعاً لحكمٍ فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد بحكمه وأثره، وإذا كان للمستصحَب حكم شرعيّ وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ آخر فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد بحكمه، والتعبّد بحكمه هو بدوره يعني التعبّد بما لهذا الحكم من حكمٍ أيضاً، وهكذا.

وقد لا يكون المستصحب حكماً ولا موضوعاً لحكم، ولكنّه سبب تكوينيّ أو ملازم خارجيّ لشيءٍ آخر وذلك الشيء هو موضوع الحكم، كما لو فرضنا أنّ حياة زيدٍ التي كنّا علىٰ يقينٍ منها ثمّ شككنا في بقائها سبب ـ علىٰ تقدير بقائها إلىٰ زمان الشكّ ـ لنبات لحيته، وكان نبات اللحية موضوعاً لحكمٍ شرعيّ، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب حياة زيدٍ لإثبات ذلك الحكم الشرعيّ تعبّداً، أوْ لا؟

والمشهور بين المحقّقين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك، وهذا هو

الصحيح؛ لأنّه إن أُريد إثبات ذلك الحكم الشرعيّ باستصحاب حياة زيدٍ مباشرةً بلا تعبّدٍ بنبات اللحية فهو غير ممكن؛ لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية، لا حياة زيد، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبّد نبات اللحية لا يترتّب الحكم.

وإن أُريد إثبات نبات اللحية أوّلاً باستصحاب الحياة، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعيّ فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده ـ كما عرفنا ـ تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلىٰ توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزّل لا غيرها، ونبات اللحية أثر للحياة؛ ولكنّه أثر تكوينيّ وليس بجعلٍ من الشارع بما هو شارع، فهو كما لو قال الشارع: نزّلت الفقاع منزلة الخمر، فكما يترتّب علىٰ ذلك توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينيّة للخمر بالتنزيل، كذلك يترتّب علىٰ استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعيّة للحياة عمليّاً، لا توسعة آثارها التكوينيّة التي منها نبات اللحية.

ومن هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعيّة للمستصحب، دون الآثار العقليّة التكوينيّة وأحكامها الشرعيّة.

ويسمّى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكمٍ شرعيٍّ مترتّبٍ علىٰ أثرٍ تكوينيّ للمستصحَب بالأصل المثبت، ويقال عادةً بعدم جريان الأصل المثبت، ويراد به: أنّ مثل استصحاب الحياة لا يثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحية، ويسمّى نبات اللحية بالواسطة العقليّة.

٤ ـ عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمّت دلالة النصوص علىٰ جريان الاستصحاب نتمسّك بإطلاقها لإثبات جريانه في كلّ الحالات التي تتمّ فيها أركانه، وهذا معنى عموم جريانه، ولكن هناك أقوال تتّجه إلىٰ التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد.

ونقتصر علىٰ ذكر أهمّها وهو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ والمحقّق النائيني ـ رحمهما الله ـ[1] من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

وتوضيح مدّعاهما: أنّ المتيقّن الذي يشكّ في بقائه: تارةً يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه، وإنّما يرتفع برافع، والشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طروّ الرافع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه، ومثاله: الطهارة التي تستمرّ بطبعها متىٰ ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

وأُخرىٰ يكون المتيقّن الذي يشكّ في بقائه محدود القابليّة للبقاء في نفسه، كالشمعة التي تنتهي لا محالة بمرور زمنٍ حتّىٰ لو لم يهبّ عليها الريح، فإذا شكّ في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليّته لم يجرِ الاستصحاب، ويسمّى ذلك بمورد الشكّ في المقتضي.

وبالنظرة الأُولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب؛ لشمول إطلاقه لموارد الشكّ في المقتضي، فلابدّ للقائلين بعدم

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٥١، وأجود التقريرات ٢: ٣٧٨.

الشمول من إبراز نكتةٍ في الدليل تمنع عن إطلاقه، وهذه النكتة قد ادُّعي أنّها كلمة «النقض»، وتقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ النقض حلّ لما هو محكم ومبرَم، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، فلابدّ أن تكون الحالة السابقة التي يُنهىٰ عن نقضها محكمةً ومبرمةً ومستمرّةً بطبيعتها لكي يصدق النقض علىٰ رفع اليد عنها، وأمّا إذا كانت مشكوكة القابليّة للبقاء فهي علىٰ فرض انتهاء قابليّتها لا يصحّ إسناد النقض إليها؛ لانحلالها بحسب طبعها. فأنت لا تقول عن الخيوط المتفكّكة: إنّي نقضتُها إذا فَصَلتَ بعضها عن بعض، وإنّما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته، فيختصّ الدليل إذن بموارد إحراز قابليّة المستصحَب للبقاء والاستمرار.

ويرد علىٰ هذا الوجه: أنّ النقض لم يسند إلىٰ المتيقّن والمستصحب لنفتّش عن جهة إحكامٍ فيه حتّى نجدها في افتراض قابليّته للبقاء، بل أُسند إلىٰ نفس اليقين في الرواية، واليقين بنفسه حالة مستحكمة وفيها رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حالة المستصحَب ومدى قابليّته للبقاء.

الوجه الثاني: أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، وهذا لا يصدق حقيقةً إلّا إذا كان الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً أو عنايةً. ومثال الأوّل: الشكّ في قاعدة اليقين مع يقينها. ومثال الثاني: الشكّ في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها، فإنّ الشكّ هنا وإن كان متعلّقاً بغير ما تعلّق به اليقين حقيقةً ـ لأنّه متعلّق بالبقاء، واليقين متعلّق بالحدوث ـ ولكن حيث إنّ المتيقّن له قابليّة البقاء والاستمرار فكأنّ اليقين بالعناية قد تعلّق به بما هو باقٍ ومستمرّ، فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، وبهذا يصدق النقض علىٰ العمل بالشكّ، وأمّا في موارد الشكّ في المقتضي فاليقين غير متعلّق بالبقاء، لا حقيقةً ولا عنايةً. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ المتيقّن لم تحرز قابليّته

للبقاء، وعليه فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ليشمله النهي المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب علىٰ ذلك: بأنّ صدق النقض وإن كان يتوقّف علىٰ وحدة متعلّق اليقين والشكّ ولكن يكفي في هذه الوحدة تجريد اليقين والشكّ من خصوصيّة الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافتهما إلىٰ ذاتٍ واحدة، كما تقدّم توضيحه فيما مضى، وهذه العناية التجريديّة تُطبّق علىٰ موارد الشكّ في المقتضي أيضاً. وعليه فالاستصحاب يجري في موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

٥ ـ تطبيقات

١ ـ استصحاب الحكم المعلّق :

في موارد الشبهة الحكميّة : تارةً يشكّ في بقاء الجعل لاحتمال نسخه فيجري استصحاب بقاء الجعل.

وأُخرى يشكّ في بقاء المجعول بعد افتراض تحقّقه وفعليّته، كما إذا حرم العصير العنبيّ بالغليان وشكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول.

وثالثةً يكون الشكّ في حالةٍ وسطىٰ بين الجعل والمجعول، وتوضيح ذلك في المثال الآتي :

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلىٰ، ونفترض عنباً ولكنّه بعدُ لم يغلِ فهنا المجعول ليس فعليّاً، بل فعليّته فرع تحقّق الغليان، فلا علم لنا بفعليّة المجعول الآن، ولكنّا نعلم بقضيّةٍ شرطيّة، وهي : أنّ هذا العنب لو غلىٰ لحرم، فإذا تيبّس العنب بعد ذلك وأصبح زبيباً نشكّ في أنّ تلك القضيّة الشرطيّة هل لا تزال باقيةً ـ بمعنىٰ أنّ هذا الزبيب إذا غلىٰ يحرم كالعنب ـ أوْ لا ؟ فالشك هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه، إذ لا نحتمل النسخ، وليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليّته، إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بعد، وإنّما الشكّ في بقاء تلك القضيّة الشرطيّة.

فقد يقال : إنّه يجري استصحاب تلك القضيّة الشرطيّة ؛ لأنّها متيقّنة حدوثاً ومشكوكة بقاءً، ويسمّىٰ باستصحاب الحكم المعلّق، أو بالاستصحاب التعليقي.

ولكن ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] إلىٰ عدم جريان الاستصحاب، إذ ليس في الحكم الشرعيّ إلّا الجعل والمجعول، والجعل لا شكّ في بقائه فالركن الثانيّ مختلّ، والمجعول لا يقين بحدوثه فالركن الأوّل مختلّ. وأمّا القضيّة الشرطيّة فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضيّة شرطيّة وراء الجعل والمجعول ليجري استصحابها.

٢ ـ استصحاب التدريجيّات:

الأشياء: إمّا قارّة توجد وتبقىٰ، وإمّا تدريجيّة كالحركة توجد وتفنىٰ باستمرار.

فبالنسبة إلىٰ القسم الأوّل لا إشكال في جريان الاستصحاب.

وأمّا بالنسبة إلىٰ القسم الثاني فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأوّل والثاني معاً؛ لأنّ الأمر التدريجيّ سلسلة حدوثات، فإذا علم بأنّ شخصاً يمشي وشكّ في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشي لترتيب ماله من الأثر؛ لأنّ الحصّة الأُولى منه معلومة الحدوث ولكنّها لا شكّ في تصرّمها، والحصّة الثانيّة مشكوكة ولا يقين بها، فلم تتمّ أركان الاستصحاب في شيء.

ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان، كاستصحاب النهار ونحو ذلك؛ لأنّه من الأُمور التدريجيّة.

والجواب علىٰ هذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجيّ علىٰ الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعةٍ له وحدة ويعتبر شيئاً واحداً مستمرّاً علىٰ نحوٍ يصدق علىٰ القطعة الثانية عنوان البقاء، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤١٢ ـ ٤١٣.

نلحظ الأمر التدريجيّ بوصفه شيئاً واحداً مستمرّاً، فنجد أنّه متيقّن بدايةً ومشكوك نهايةً فيجري استصحابه، وهذه الوحدة مناطها في الأمر التدريجيّ اتّصال قطعاته بعضها ببعضٍ اتّصالاً حقيقيّاً، كما في حركة الماء من أعلىٰ إلىٰ أسفل، أو اتّصالاً عرفياً، كما في حركة المشي عند الإنسان فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف ولكنّه يُعتبر عرفاً متواصلاً.

٣ ـ استصحاب الكلّي :

إذا وجد زيد في المسجد ـ مثلاً ـ فقد وجد الإنسان فيه ضمناً ؛ لأنّ الطبيعيّ موجود في ضمن فرده، فهناك وجود واحد يضاف إلىٰ الفرد وإلىٰ الطبيعيّ الكلّيّ، ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء به : تارةً يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعيّ معاً، وأُخرى يتواجدان في الطبيعيّ فقط، وثالثةً لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعيّ، فهناك ثلاث حالات :

الحالة الأُولى : أن يعلم بدخول زيدٍ إلىٰ المسجد ويشكّ في خروجه، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيدٍ وبما هووجود لطبيعيّ الإنسان متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فإن كان الأثر الشرعيّ مترتّباً علىٰ وجود زيدٍ بأن قيل : « سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد » جرى استصحاب الفرد، وإن كان الأثر مترتّباً علىٰ وجود الكلّيّ بأن قيل : « سبّح ما دام إنسان في المسجد » جرى استصحاب الكلّيّ، ويسمّىٰ هذا بالقسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ.

الحالة الثانية : أن يعلم بدخول أحد شخصين إلىٰ المسجد قبل ساعةٍ : إمّا زيد، وإمّا خالد، غير أنّ زيداً فعلاً نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل فقد خرج، وأمّا خالد فلعلّه إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً، فهنا إذا لوحظ كلّ من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة ؛ لأنّ زيداً لا شكّ في عدم وجوده

فعلاً، وخالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحَب. ولكن إذا لوحظ طبيعيّ الإنسان أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه إذا كان له أثر، ويسمّى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلّيّ.

الحالة الثالثة: أن يعلم بدخول زيدٍ وبخروجه أيضاً، ولكن يُشكّ في أنّ خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك علىٰ نحوٍ لم يخلُ المسجد من إنسان، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد، كما تقدّم في الحالة السابقة. وقد يقال بجريان استصحاب الكلّيّ؛ لأنّ جامع الإنسان متيقّن حدوثاً مشكوك بقاءً، ويسمّى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّيّ.

والصحيح عدم جريانه؛ لاختلال الركن الثالث، فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً مغاير لوجوده المشكوك والمحتمل بقاءً، فلم يتّحد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

وبكلمةٍ أُخرى: أنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً فهو موجود بوجودٍ آخر غير ما كان حدوثاً، خلافاً للحالة الثانية فإنّ الجامع لو كان موجوداً فيها بقاءً فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه.

٤ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر:

تارةً يُشكّ في أنّ الواقعة الفلانيّة حدثت، أوْ لا؟ فيجري استصحاب عدمها. أو يشكّ في أنّها ارتفعت، أوْ لا؟ فيجري استصحاب بقائها.

وأُخرى نعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت؛ ولكنّا لا نعلم بالضبط تأريخ حدوثها أو ارتفاعها، مثلاً نعلم أنّ زيداً الكافر قد أسلم، ولكن لا نعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر هي فترة الشكّ، فإذا كان لبقاء زيدٍ كافراً في هذه الفترة وعدم إسلامه فيها أثر مصحّح للتعبّد جرى استصحاب بقائه كافراً وعدم إسلامه إلىٰ الظهر، وثبت بهذا الاستصحاب كلّ أثر شرعيٍّ يترتّب علىٰ

بقائه كافراً وعدم إسلامه في هذه الفترة.

ولكن إذا كان هناك أثر شرعيّ مترتّب علىٰ حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يترتّب هذا الأثر علىٰ الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذلك لازم تكوينيّ لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلىٰ حياة زيد.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعيّ قد يكون بكامله مجرىً للاستصحاب إثباتاً أونفياً، وقد يكون مركّباً من جزءين أو أكثر، ويكون أحد الجزءين ثابتاً وجداناً والآخر غير متيقّن، ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلىٰ الجزء الثابت وجداناً، كما هو واضح، ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم، أو لنفيه فيُنفىٰ الحكم.

ومثال ذلك: أن يكون إرث الحفيد من جدّه مترتّباً علىٰ موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما موت الجدّ، والآخر عدم إسلام الأب إلىٰ حين موت الجدّ، وإلّا كان مقدّماً علىٰ الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافراً في حياة أبيه ولا ندري هل أسلم علىٰ عهده، أوْ لا؟ فهنا الجزء الأوّل من موضوع إرث الحفيد محرز وجداناً، والجزء الثاني ـ وهو عدم إسلام الأب ـ مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، وبضمّ الاستصحاب إلىٰ الوجدان نحرز موضوع الحكم الشرعيّ لإرث الحفيد، ولكن علىٰ شرط أن يكون الأثر الشرعيّ مترتّباً علىٰ ذات الجزءين، وأمّا إذا كان مترتّباً علىٰ وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحب، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ المستصحب بواسطةٍ عقليّةٍ لا تثبت.

وقد يفترض أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم، ولكن نشكّ في تأريخ ذلك وأنّه هل أسلم قبل وفاة أبيه، أو بعد ذلك؟

وفي مثل ذلك يجري استصحاب كفر الأب إلىٰ حين وفاة الجدّ، ولا يضرّ بذلك أنّنا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافراً فعلاً؛ لأنّ المهمّ تواجد الشكّ في الظرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه، وهو فترة حياة الجدّ إلىٰ حين وفاته، فيستصحب بقاء الجزء الثاني [من] الموضوع، وهو كفر الأب إلىٰ حين حدوث الجزء الأوّل وهو موت الجدّ، فيتمّ الموضوع.

وكما قد يجري الاستصحاب علىٰ هذا الوجه لإحراز الموضوع بضمّ الاستصحاب إلىٰ الوجدان كذلك قد يجري لنفي أحد الجزءين، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه وشُكّ في كفره عند وفاته جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلىٰ حين موت الأب، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ، سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه، أوْ لا.

[حالة مجهولَي التأريخ :]

وعلىٰ هذا الأساس قد يفترض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ مركّب من جزءين [من قبيل كفر الأب وموت الجد] وأحد الجزءين [كفر الأب] معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه، ولكن لا ندري بالضبط متى ارتفع، والجزء الآخر [موت الجد] معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه، ولكن لا ندري بالضبط متى حدث، وهذا يعني أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعيّ، لوجود الجزءين معاً في زمانٍ واحد، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا يجدي في تكميل موضوع الحكم.

وفي هذه الحالة إذا نظرنا إلىٰ الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً [كفر الأب] نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلىٰ حين حدوث الثاني [موت الجدّ]، فنستصحب بقاءه إلىٰ ذلك الحين؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، ويترتّب علىٰ ذلك ثبوت الحكم.

وإذا نظرنا إلىٰ الجزء الثاني المعلوم عدمه ابتداءً [موت الجد] نجد أنّ من

المحتمل بقاء عدمه إلىٰ حين ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب]، فنستصحب عدمه إلىٰ ذلك الحين ؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، ويترتّب علىٰ ذلك نفي الحكم.

والاستصحابان متعارضان ؛ لعدم إمكان جريانهما معاً، ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر فيسقطان معاً، وتسمّى هذه الحالة بحالة مجهولَي التأريخ.

وحالة مجهولَي التأريخ لها ثلاث صور(١) :

إحداها : أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] وزمان حدوث الجزء الثاني [موت الجدّ] مجهولاً.

ثانيتها : أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ ولكنّ زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجدّ] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أوبعده ؟

ثالثتها : أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجد] معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ ولكنّ زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده.

وفي الصورة الأُولى لا شكّ في جريان كلٍّ من الاستصحابين المشار إليهما، بمعنىٰ استحقاقه للجريان ووقوع التعارض بينهما.

وأمّا في الصوره الثانية فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل [كفر الأب] لا يجري ؛ لأنّ بقاءه ليس مشكوكاً، بل هو معلوم قبل الظهر، ومعلوم العدم عند الظهر فكيف نستصحبه ؟ وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني

---

(١) هكذا جاءت العبارة في الطبعة الأُولى وتبعتها الطبعات الأُخرى، ولكنّ إطلاق اسم (مجهولي التاريخ) بصيغة المثنّى على كلّ الصور الثلاث إمّا من الخطأ الواقع في الطبع، والصحيح (مجهول التاريخ) بصيغة المفرد، وإمّا أنّه مبني على الاكتفاء بمجهوليّة التاريخ النسبي بالمعنى الذي سيأتي توضيحه في المتن.

[موت الجدّ] فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة؛ فيجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب، وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التأريخ دون معلومه.

وقد اعترض علىٰ ذلك: بأنّ معلوم التأريخ إنّما يكون معلوماً حين ننسبه إلىٰ ساعات اليوم الاعتياديّة، وأمّا حين ننسبه إلىٰ الجزء الآخر المجهول التأريخ فلا ندري هل هو موجود حينه، أوْ لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلىٰ حين وجود الجزء الآخر، وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب في كلٍّ من مجهول التأريخ ومعلوم التأريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأنّ ما هو معلوم التأريخ إنّما يعلم تأريخه في نفسه لا بتأريخه النسبي، أي مضافاً إلىٰ الآخر، فهما معاً مجهولان بلحاظ التأريخ النسبي.

[توارد الحالتين:]

وقد تفترض حالتان متضادّتان كلّ منهما بمفردها موضوع لحكمٍ شرعيّ، كالطهارة من الحدث والحدث، أو الطهارة من الخبث والخبث، فإذا علم المكلّف بإحدى الحالتين وشكّ في طروء الأُخرى استصحب الأُولى، وإذا علم بطروء كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلّاً من الحالتين متيقّنة سابقاً ومشكوكة بقاءً، ويسمّىٰ أمثال ذلك بتوارد الحالتين.

٥ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسبّبي:

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحَب موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ ترتّب ذلك الحكم الشرعيّ تعبّداً علىٰ الاستصحاب المذكور، ومثاله: أن يشكّ في بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاء طهارته، وهذه الطهارة موضوع للحكم بجواز

شربه فيترتّب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور، ويسمّى بالنسبة إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعيّ؛ لأنّه ينقّح موضوع هذا الأثر الشرعيّ.

وأمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء؛ لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً.

ولكنّ استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء؛ لأنّ الطهارة ليست أثراً شرعيّاً لجواز الشرب، بل العكس هو الصحيح، وتنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلى الآثار الشرعيّة، كما تقدّم.

فمن هنا يُعرف أنّ استصحاب الموضوع يُحرز به الحكم تعبّداً وعمليّاً، وأمّا استصحاب الحكم فلا يُحرز به الموضوع كذلك، وكلّ استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعيّ منهما اسم «الأصل السببي»؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعيّ للحكم، ويطلق على الآخر منهما اسم «الأصل المسبّبي»؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المسبّب شرعاً للموضوع.

وفي الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببيّ والمسبّبيّ لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأنّ طهارة الماء وجواز الشرب متلائمان، ولكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببيّ ونتيجة الأصل المسبّبيّ معاً فيتعارض الأصلان. ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً، فإنّ من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به، وهذا معناه أنّ استصحاب طهارةالماء يحرز تعبّداً وعمليّاً أنّ الثوب قد طهر؛ لأنّه أثر شرعيّ للمستصحب، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أنّا على يقينٍ من نجاسته وعدم طهارته سابقاً، ونشكّ الآن في أنّه طهر، أوْ لا؛ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماءٍ طاهرٍ حقّاً، وبذلك تتواجد الأركان لجريان

استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب، ونلاحظ بناءً علىٰ هذا أنّ الأصل السببيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب ويجري في حكم الماء نفسه يتعبّدنا بطهارة الثوب، وأنّ الأصل المسبّبيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبّب ويجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبي، وهي: أنّه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدّم الأصل الأوّل علىٰ الثاني.

وهذه القاعدة تنطبق علىٰ المقام؛ لأنّ الأصل السببيّ يحرز لنا تعبّداً طهارة الثوب؛ لأنّها أثر شرعيّ لطهارة الماء، ولكنّ الأصل المسبّبيّ لا يحرز لنا نجاسة الماء ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعيّاً لحكمه، وعلىٰ هذا الأساس يقدّم الأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبي.

وقد عبّر الشيخ الأنصاريّ والمشهور(١) عن ذلك: بأنّ الاستصحاب السببيّ حاكم علىٰ الاستصحاب المسبّبيّ؛ لأنّ الركن الثاني في المسبّبيّ هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته، والركن الثاني في السببيّ هو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته، والأصل السببيّ بإحرازه الأثر الشرعيّ ـ وهو طهارة الثوب ـ يهدم الركن الثاني للأصل المسبّبيّ، ولكنّ الأصل المسبّبيّ باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء ـ كما تقدّم ـ لا يهدم الركن الثاني للأصل السببيّ، فالأصل السببيّ تامّ الأركان فيجري، والأصل المسبّبيّ قد انهدم ركنه الثاني فلا يجري.

وقد عُمِّمت فكرة الحكومة للأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبيّ لحالات التوافق بين الأصلين أيضاً، فاعتبر الأصل المسبّبيّ طولياً دائماً ومترتّباً علىٰ عدم جريان الأصل السببيّ، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً؛ لأنّ الأصل السببيّ إذا جرى ألغىٰ موضوع الأصل المسبّبيّ علىٰ أيّ حال.

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٩٤، كفاية الأُصول: ٤٩٠ ـ ٤٩١، وفوائد الأُصول ٤: ٦٨٢.



تعارض الأدلّة

- ١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة.
- ٢ ـ التعارض بين الأُصول العمليّة.
- ٣ ـ التعارض بين الأدلّةالمحرزةوالأُصول العمليّة.

عرفنا في ما سبق[1] أنّ الأدلّة علىٰ قسمين وهما: الأدلّة المحرزة، والأدلّة العمليّة أو الأُصول العمليّة، ومن هنا يقع البحث:

تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة.

وأُخرى في التعارض بين دليلين عمليّين.

وثالثةً في التعارض بين دليلٍ محرزٍ ودليلٍ عملي.

فالكلام في ثلاثة فصولٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع موضوع: «تنويع البحث».

١ ـ التعارض بين الأدلّةِ المحرزة

الدليل المحرز ـ كما تقدّم ـ إمّا دليل شرعيّ لفظي، أو دليل شرعيّ غير لفظي، أو دليل عقلي. والدليل العقليّ لا يكون حجّةً إلّا إذا كان قطعيّاً، وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه فقد يكون قطعيّاً، وقد لا يكون قطعيّاً مع كونه حجّة.

فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليلٍ مّا: فإن كان الدليل العقليّ قطعيّاً قُدّم علىٰ معارضه علىٰ أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وكلّ دليلٍ يقطع بخطئه يسقط عن الحجّيّة.

وإن كان الدليل العقليّ غير قطعيٍّ فهو ليس حجّةً في نفسه لكي يُعارض ما هو حجّة من الأدلّة الأُخرى.

وإذا تعارض دليلان شرعيّان: فتارةً يكونان لفظيّين معاً، وأُخرى يكون أحدهما لفظيّاً دون الآخر، وثالثةً يكونان معاً من الأدلّة الشرعيّة غير اللفظيّة.

والمهمّ في المقام الحالة الأُولى؛ لأنّها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه، وسنقصر حديثنا عليها.

فنقول: إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين علىٰ نحوٍ يُعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً. ولأجل تحديد مركز هذا التنافي نقدّم مقدّمتين:

الأُولىٰ: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلىٰ جعلٍ ومجعول، وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم، وأنّ المجعول لا يثبت إلّا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً. ومن الواضح أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ متكفّل لبيان الجعل، لا لبيان المجعول؛ لأنّ المجعول يختلف من فردٍ إلىٰ آخر، فهو

موجود في حقّ هذا وغير موجودٍ في حقّ ذاك تبعاً لتواجد القيود، فقوله مثلاً: ﴿ للهِ عَلى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾(١) مدلوله جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع، لا تحقّق الوجوب المجعول؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة، ولا نظر للمولى إلىٰ ذلك، فمدلول الدليل دائماً هوالجعل لا المجعول.

والثانية: أنّ التنافي قد يكون بين جعلين، وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

ومثال الأوّل: جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع وجعل حرمة الحجّ علىٰ المستطيع، فإنّ التنافي هنا بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة، كما تقدّم.

ومثال الثاني: جعل وجوب الوضوء علىٰ الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم علىٰ الفاقد له، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما؛ إذ يمكن صدورهما معاً من الشارع، ولكنّ المجعولين لا يمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّف إن كان واجداً للماء ثبت المجعول الأوّل عليه، وإلّا ثبت المجعول الثاني، ولا يمكن ثبوت المجعولين معاً علىٰ مكلّفٍ واحدٍ في حالةٍ واحدة.

وقد لا يوجد تنافٍ بين الجعلين ولا بين المجعولين، ولكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معاً، وذلك كما في حالات الأمرين بالضدّين علىٰ وجه الترتّب بنحوٍ يكون الأمر بكلٍّ من الضدّين ـ مثلاً ـ مقيّداً بترك الضدّ الآخر، فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليّين معاً، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كلا الضدّين فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً، لتحقّق قيده، ولكنّ

(١) آل عمران: ٩٧.

التنافي واقع بين امتثاليهما، إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً.

ويتلخّص من ذلك: أنّ التنافي وعدم إمكان الاجتماع: تارةً بين نفس الجعلين، وأُخرى بين المجعولين، وثالثةً بين الامتثالين.

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان فنقول: إذا ورد دليلان علىٰ حكمين وحصل التنافي: فإن كان التنافي بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولي الدليلين؛ لِمَا عرفت في المقدّمة الأُولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل، ويتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذٍ؛ لأنّ كلّاً منهما ينفي مدلول الدليل الآخر.

وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لِمَا عرفت من أنّ فعليّة المجعول ـ فضلاً عن مقام امتثاله ـ ليست مدلولةً للدليل، فلا يحصل التعارض بين الدليلين لعدم التنافي بين مدلوليهما.

وتسمّى حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين بالورود، ويعبّر عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول في الدليل الآخر بالدليل الوارد، ويُعبّر عن الدليل الآخر بالمورود.

وينبغي أن يُعلم: أنّ مصطلح «الورود» لا يختصّ بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق علىٰ ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر. ومثاله: دليل حجّيّة الأمارة بالنسبة إلىٰ دليل جواز الإفتاء بحجّة، فإنّ الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

وتسمّى حالات التنافي بين الامتثالين مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين بالتزاحم، ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض بين الأدلّة، ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد علىٰ المورود دائماً، وحالات التزاحم يتقدّم فيها

الأهمّ علىٰ الأقلّ أهمّيّةً، كما تقدّم في مباحث الدليل العقليّ[١].

ويتلخّص من ذلك كلّه أنّ التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادَين بهما.

وهذا التنافي علىٰ قسمين؛ لأنّه تارةً يكون ذاتيّاً كما في «صلِّ» و «لا تصلِّ». وأُخرى يكون عرضيّاً حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً، كما في «صلِّ الجمعة» و «صلِّ الظهر»، حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً، فإنّه لولا هذا العلم لأمكن ثبوت المفادَين معاً، وأمّا مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معاً، بل يكون كلّ من الدليلين مكذّباً للآخر ونافياً له بالدلالة الالتزاميّة، ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التالية:

الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العُرفي:

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللفظيّة ما تقرّره قاعدة الجمع العرفيّ، وحاصلها: أنّ التعارض إذا لم يكن مستقرّاً في نظر العرف، بل كان أحد الدليلين قرينةً علىٰ تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينة.

ونقصد بالقرينة: الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هذه القاعدة واضح، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان الظاهر من أحدهما ينافي الظاهر من الآخر، ولكنّ أحد الكلامين كان قد أُعدّ من قبل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له، فلابدّ أن يقدّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذلك علىٰ الآخر؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه

---

(١) مضى في بحث: اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر.

وفقاً للطريقة التي يقرّرها.

وإعداد المتكلّم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر علىٰ نحوين:

النحو الأوّل: الإعداد الشخصيّ، أي الإعداد من قبل شخص المتكلّم. وهذا الإعداد قد يفهم بعبارةٍ صريحة، كما إذا قال في أحد كلاميه: أقصد بكلامي السابق كذا. وقد يفهم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلىٰ مفاد الكلام الآخر وإن لم تكن العبارة صريحةً في ذلك.

والنظر تارةً يكون بلسان التصرّف في موضوع القضيّة التي تكفّلها الكلام الآخر، وأُخرى بلسان التصرّف في محمولها.

ومثال الأوّل أن يقول: «الربا حرام»، ثمّ يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّ الكلام الثاني ناظر إلىٰ مدلول الكلام الأوّل بلسان التصرّف في موضوع الحرمة، إذ ينفي انطباقه علىٰ الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقةً، وإنّما هو مجرّد لسانٍ وادّعاء للتنبيه علىٰ أنّ الكلام الثاني ناظر إلىٰ مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينةً علىٰ تحديد مدلوله.

ومثال الثاني أن يقول: «لا ضرر في الإسلام»، أي لا حكم يؤدّي إلىٰ الضرر، فإنّ هذا ناظر إجمالاً إلىٰ الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينةً علىٰ أنّ المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلّ دليلٍ ثبت إعداده الشخصيّ للقرينيّة علىٰ مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلىٰ الموضوع أو المحمول يُسمّىٰ بالدليل الحاكم، ويُسمّى الآخر بالدليل المحكوم، ويقدّم الدليل الحاكم علىٰ الدليل المحكوم بالقرينيّة. ونتيجة تقديم الحاكم في الأمثلة المذكورة تضييق دائرة الدليل

المحكوم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

ولا يختصّ الحاكم بالتضييق، بل قد يكون موسّعاً، كما في حالات التنزيل نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّه حاكم علىٰ أدلّة أحكام الصلاة، من قبيل: «لا صلاة إلّا بطهور»؛ لأنّه ناظر إلىٰ تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل، إذ يُنزّل الطواف منزلة الصلاة.

ويُلاحظ من خلال ما ذكرناه: التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في الدليل المورود وبين الدليل الحاكم الناظر إلىٰ موضوع القضيّة في الدليل المحكوم، ولكنّهما يختلفان اختلافاً أساسيّاً؛ لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقةً، وأمّا الدليل الحاكم المذكور فهو يستعمل النفي كمجرّدِ لسانٍ لأجل التنبيه علىٰ أنّه ناظر إلىٰ الدليل المحكوم وقرينة عليه.

ويترتّب علىٰ هذا الاختلاف الأساسيّ بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف علىٰ أن يكون فيه ما يُشعر أو يُدلّ علىٰ نظره إلىٰ الدليل المورود ولحاظه له؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود، ومع نفيه لموضوعه ينتفي حكمه حتماً، سواء كان ناظراً إليه أوْ لا.

وأمّا الدليل الحاكم فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقةً، وإنّما يُستعمل هذا اللسان لكي ينفي الحكم، فمفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقةً نفي الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع، وهذا اللسان يُؤتىٰ به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلىٰ مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينيّة، وكلّما انتفى ظهوره في النظر انتفت قرينيّته، وبالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

النحو الثاني: الإعداد العرفيّ النوعيّ، بمعنى أنّ المتكلّم العرفيّ استقرّ

بناؤه عموماً كلّما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعيَّن قرينةً علىٰ الآخر، وحيث إنّ الأصل في كلّ متكلّم أنّه يجري وفق المواصفات العرفيّة العامّة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

ومن حالات الإعداد العرفيّ النوعيّ: إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً ليكون قرينةً ومحدّداً لمفاد الكلام الأعمّ موضوعاً، ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيّد، بل تقديم كلّ ظاهرٍ علىٰ ما هو أقلّ منه ظهوراً بدرجةٍ ملحوظةٍ وواضحةٍ عرفاً؛ لوجود بناءاتٍ عرفيّةٍ عامّةٍ علىٰ أنّ المتكلّم يُعوِّل علىٰ الأخصّ والأظهر في تفسير العامّ والظاهر.

وتسمّىٰ جميع حالات القرينيّة بموارد الجمع العرفيّ، ويسمّىٰ التعارض في موارده بالتعارض غير المستقرّ؛ لأنّه يحلّ بالجمع العرفيّ تمييزاً له عن التعارض المستقرّ، وهو التعارض الذي لا يتيسّر فيه الجمع العرفيّ.

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضَين:

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينةً بالنسبة إلىٰ الدليل الآخر فالتعارض مستقرّ في نظر العرف، وحينئذٍ نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّيّة، بمعنى أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجّيّة العامّ الذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مقتضى هذا الدليل بالنسبة إلىٰ هذه الحالة؟

وقبل أن نشخِّص ما هو مقتضى دليل الحجّيّة نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثمّ نعرض دليل الحجّيّة علىٰ هذه الممكنات لنرى وفاءه بأيّ واحدٍ منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عدداً من الفروض؛ لنميّز بين ما هو ممكن منها وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً:

الافتراض الأوّل: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ من الدليلين

المتعارضين، وهذا مستحيل؛ لأنّ هذين الدليلين كلّ واحدٍ منهما يكذّب الآخر فكيف يطلب الشارع منّا أن نصدّق المكذِّب (بالكسر) والمكذَّب (بالفتح) معاً ؟!

فإن قلت: إنّ الحجّيّة لاتطلب منّا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به، بل تصديقه بمعنى العمل علىٰ طبقه وجعله منجّزاً ومعذّراً.

قلت: نعم، الأمر كذلك، غير أنّ التصديق العمليّ بالمتكاذبَين غير ممكنٍ أيضاً، فدليل الحرمة معنى حجّيّته الجري علىٰ أساس أنّ هذا حرام وتنجّز الحرمة علينا، والدليل المعارض يكذّبه وينفي الحرمة، ومعنى حجّيّته الجري علىٰ أساس أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاق العنان والتأمين من ناحية الحرمة، ولا يمكن أن تجتمع هاتان الحجّيّتان.

الافتراض الثاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ منهما، ولكنّها حجّيّة مشروطة بعدم الالتزام بالآخر، فهناك حجّيّتان مشروطتان، فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجّةً عليه، بل الحجّة عليه ما التزم به خاصّة.

وهذا غير معقولٍ أيضاً، إذ في حالة عدم التزام المكلّف بكلٍّ من الدليلين يكون كلّ منهما حجّةً عليه، فيعود محذور الافتراض الأوّل وهو ثبوت الحجّيّة للمكذَّب والمكذِّب ـ بالفتح وبالكسر ـ في وقتٍ واحد.

الافتراض الثالث: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لأحدهما المعيّن، بأن اختار أحد المتعارضين لميزةٍ في نظره فجعله حجّةً دون الآخر، وهذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع: أن يكون قد جعل حجّيّةً واحدةً تخييريّة، بمعنى أنّه أوجب العمل والالتزام بمؤدّىٰ أحد الدليلين، فلابدّ للمكلّف: إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة ـ مثلاً ـ فيبني علىٰ حرمة الفعل وتكون الحرمة منجّزةً عليه، وإمّا أن

يلتزم بالدليل المعارض الدالّ علىٰ الإباحة ـ مثلاً ـ فيلتزم بالإباحة وتكون الحرمة مؤمّناً عنها حينئذٍ، وهذا الافتراض معقول أيضاً، وأثره أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدليلين المتعارضين والرجوع إلىٰ أصلٍ عمليٍّ أو دليلٍ عامٍّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس: أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيّة وافترض وجودهما كعدمهما، وهذا أمر معقول أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات: الافتراضات الثلاثة الأخيرة، وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) علىٰ دليل الحجّيّة وجدنا أنّه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث؛ لأنّ نسبته إلىٰ كلٍّ من الدليلين نسبة واحدة، فإثبات حجّيّة أحدهما خاصّةً به دون الآخر جزاف لا مبرّر له.

كما لا يصلح دليل الحجّيّة لإثبات الافتراض الرابع؛ لأنّ مفاده الحجّيّة التعيينيّة لا التخييريّة، أي وجوب الأخذ بكلٍّ من الدليلين تعييناً، فإثبات الوجوب التخييريّ والحجّيّة الواحدة التخييريّة بحاجةٍ إلى لسانٍ آخر في الدليل، وهذا يعني أنّ دليل الحجية لا يصلح لإثبات حجّيّة الدليلين المتعارضين بوجهٍ من الوجوه، وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس، ومن هنا كان الحكم الثاني في باب التعارض قاعدة تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجّيّة.

ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترض كأنّهما غير موجودين، أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، فإذا كانا متّفقين في مدلولٍ التزاميٍّ مشتركٍ بينهما كانا حجّةً في إثباته، لعدم التعارض بالنسبة إليه؟ وجهان، بل قولان مبنيّان علىٰ أنّ الدلالة الالتزاميّة هل هي تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، أوْ لا؟

فإن قلنا بالتبعيّة تعيّن الوجه الأوّل، وإن أنكرناها أمكن المصير إلىٰ الوجه الثاني، وعلىٰ أساسه تقوم قاعدة نفي الثالث في باب التعارض، ويُراد بنفي الثالث: نفي حكمٍ آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً؛ لأنّ هذا الحكم ينفيه كلا الدليلين التزاماً ولا تعارض بينهما في نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجّية.

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة:

وقاعدة تساقط المتعارضين متَّبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلّة، ولكن قد يُستثنىٰ من ذلك حالة [من حالات] التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، إذ يقال بوجود دليلٍ خاصٍّ في هذه الحالة علىٰ ثبوت الحجّيّة لأحد الخبرين، وهو ما كان واجداً لمزيّةٍ معيّنةٍ فيرجَّح علىٰ الآخر، ونخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعدة التساقط.

وهذا الدليل الخاصّ يتمثّل في رواياتٍ تسمّىٰ بأخبار الترجيح، ولعلّ أهمّها رواية عبدالرحمان ابن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[1].

وهذه الرواية تشتمل علىٰ مرجّحين مترتّبين، ففي المرتبة الأُولىٰ يرجَّح ما وافق الكتاب علىٰ ما خالفه، وفي المرتبة الثانية وفي حالة عدم تواجد المرجّح الأوّل يرجَّح ما خالف العامّة علىٰ ما وافقهم.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

وإذا لاحظنا المرجّح الأوّل وجدنا أنّه مرتبط بصفتين :

إحداهما : مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم.

والأُخرى : موافقة الخبر الراجح له.

أمّا الصفة الأُولىٰ فمن الواضح أنّ المخالفة علىٰ قسمين :

أحدهما :المخالفة والمعارضة في حالات التعارض غير المستقرّ، كمخالفة الحاكم للمحكوم، والخاصّ للعام.

والآخر :المخالفة والمعارضة في حالات التعارض المستقرّ، كالمخالفة بين عامّين متساويَين أو خاصَّين كذلك.

وخبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثاني فهو ساقط عن الحجّيّة في نفسه، حتّى إذا لم يعارضه خبر آخر؛ لِمَا تقدّم[1] في مباحث الدليل اللفظيّ من أنّ حجّيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليلٍ قطعيّ، وكنّا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة علىٰ نحو التعارض المستقرّ.

وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل فهو المقصود في رواية عبدالرحمان.

وأمّا الصفة الثانية ـ وهي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم ـ فلا يبعد أن يُراد بها مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك، بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعيّة في الكتاب الكريم.

وعلىٰ هذا فالمرجّح الأوّل هو : أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب الكريم مخالفة القرينة لِمَا يقابلها، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفة لو انفرد لكان قرينةً علىٰ تفسير المقصود من الكتاب الكريم وحجّةً في ذلك، ولكن حين

---

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان : تحديد دائرة الحجيّة.

يعارضه خبر مثله ليس متّصفاً بهذه المخالفة يقدَّم عليه ذلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجّح الثاني وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض علىٰ أساس المرجّح الأوّل، وقد نصّت الرواية في المرجّح الثاني علىٰ الأخذ بما خالف أخبار العامّة، وتقديمه علىٰ ما وافق أخبارهم، ومن هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم، ولا يكفي للترجيح المخالفة والموافقة لِمَا هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندةً إلىٰ الأخبار.

ولكنّ الصحيح التعدّي إلىٰ المخالفة والموافقة مع الفتاوىٰ والآراء أيضاً وإن كانت علىٰ أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم؛ لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً، بل هو حكم له مناسبات عرفيّة مركوزة بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّة عليهم السلام من ظروف التقيّة أوجب تطرّق احتمال التقيّة إلىٰ الخبر الموافق دون المخالف، وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستندة إلىٰ مدركٍ آخر.

الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة:

وإذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين فقد يقال بوجود دليلٍ خاصٍّ أيضاً يقتضي الحجّيّة التخييريّة، فلا تصل النوبة إلىٰ إعمال قاعدة التساقط، وهذا يعني أنّ الافتراض الرابع مع الافتراضات الخمسة الذي عجز دليل الحجّيّة العامّ عن إثباته تَوفَّرَ لدينا دليل خاصّ عليه يُسمّىٰ بأخبار التخيير.

ولعلّ من أهمّ أخبار التخيير رواية سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يُرجِئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره، فهو

في سعةٍ حتّى يلقاه»[١].

والاستدلال بالرواية يقوم علىٰ دعوى أنّ قوله: «فهو في سعةٍ حتّى يلقاه» بمعنى أنّه مخيَّر في العمل بأيٍّ من الخبرين حتّى يلقى الإمام، فيكون مفاده جعل الحجّيّة التخييريّة، مع أنّ بالإمكان أن يراد بالسعة هنا عدم كونه ملزماً بالفحص السريع وشدّ الرّحال إلىٰ الإمام فوراً، وأنّه لا يطالَب بتعيين الواقع حتّى يلقى الإمام حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات، وأمّا ماذا يعمل خلال هذه الفترة؟ فلا تكون الرواية متعرّضةً له مباشرةً، ولكنّ مقتضىٰ إطلاقها المقاميّ أنّه يعمل نفس ما كان يعمله قبل مجيء الحديثين المتعارضين، وعلىٰ هذا الاحتمال لا تدلّ الرواية علىٰ الحجّيّة التخييريّة.

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٢ ـ التعارض بين الأُصول العمليّة

إذا لاحظنا الأُصول العمليّة المتقدّمة وجدنا أنّ بعضها وارد علىٰ بعض، مثلاً: دليل البراءة الشرعيّة وارد علىٰ أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل علىٰ مسلك حقّ الطاعة، ولكن في حالاتٍ أُخرى لا يوجد ورود.

فمنها: حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، والبراءة تقتضي التأمين عنها، فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة. والمعروف تقديم دليل الاستصحاب علىٰ دليل البراءة لوجهين:

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم علىٰ دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة أُخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه، فيكون ناظراً إلىٰ إلغاء موضوع البراءة وحاكماً علىٰ دليلها، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّناً بعدم الحرمة، بل مجرّد التأمين عن المشكوك.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[١]، والتأبيد يجعله أقوى دلالةً علىٰ الشمول والعموم من دليل البراءة.

ومنها: حالة التعارض بين الأصل السببيّ والأصل المسبّبيّ، وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب، وتقدّم أنّ الأصل السببيّ مقدّم، وقد فسرّ الشيخ الأنصاريّ ذلك علىٰ أساس حكومته علىٰ الأصل المسبّبيّ، فلاحظ[٢].

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٢) مضى في بحث الاستصحاب: في حالات الشكّ السببي والمسبّبي.

٣ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العمليّة

إذا قام دليل محرز علىٰ حكم فلا شكّ في أنّه لا تجري الأُصول العمليّة المخالفة له، وهذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعيّاً، إذ يكون حينئذٍ وارداً؛ لأنّ الأُصول العمليّة أُخذ في موضوع دليلها الشكّ، وهو ينتفي حقيقةً بورود الدليل المحرز القطعيّ.

وأمّا إذا كان الدليل المحرز أمارةً ظنّيّةً ـ كخبر الثقة ـ فيتقدّم أيضاً بدون شكّ، وإنّما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره، إذ قد يستشكل فيه بأنّ الأمارة لمّا كانت ظنّيةً فهي لا تنفي الشكّ حقيقةً، وعلىٰ هذا فموضوع دليل الأصل ـ وهو الشكّ ـ محقّق، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأمارة؟ ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّية تلك الأمارة فلا نعمل بأيّ واحدٍ منهما؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأمارة علىٰ الأصل؛ نذكر منها محاولتين:

إحداهما: أنّ دليل الأصل وإن أُخذ في موضوعه عدم العلم لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال، والمقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ؛ سواء كان قطعاً أو أمارةً، وعليه فدليل حجّيّة الأمارة بجعله الحجّيّة والدليليّة لها يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً ووارداً عليه، والوارد يتقدّم علىٰ المورود.

والمحاولة الأُخرىٰ مبنيّة علىٰ التسليم بأنّ دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم؛ لا بما هو عدم الحجّة، وهذا يعني

أنّ دليل حجّيّة الأمارة ليس وارداً علىٰ دليل الأصل؛ لأنّه لا ينفي الشكّ، ولا يوجِد العلم حقيقةً، ولكن مع هذا تُقدَّم الأمارة علىٰ الأصل، وهذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ، حيث إنّ أدلّة الأُصول أُخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع، فالقطع بالنسبة إليها قطع موضوعيّ بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها، فإذا استُفيد من دليل الحجّيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع ينتفي بالأمارة أيضاً، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ عبارة أُخرى عن دعوى أنّ دليل حجّيّة الأمارة حاكم على دليل الأصل؛ لأنَّ لسانه إلغاء الشكّ وتنزيل الأمارة منزلة العلم، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه، كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد وولده» علىٰ دليل حرمة الربا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة، وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جماديٰ الأُولىٰ (١٣٩٧هـ)، وفرغنا منها ـ بحول الله وتوفيقه ـ في اليوم السابع من جماديٰ الثانية في نفس السنة، والحمد لله بعدد علمه، وهو وليّ التوفيق.

فهرس الموضوعات

التمهيـد

٤٣ ـ ٦٥

بحوث عِلم الأُصول

٦٧ ـ ١٦٦

النوع الأوّل : الأدلّـة المحرزة
٧٣ ـ ١٣٦

١ ـ الدليل الشرعي
٧٩ ـ ١١٦

٢ ـ الدليل العقلي

١١٧ ـ ١٣٦

النوع الثاني : الاصول العمليّة

١٣٧ ـ ١٥٥

تعارض الأدلّة

١٥٧ ـ ١٦٦

الحلقة الثانية

٤٥٦ - ١٦٧

تمهيـد

١٩٤ ـ ١٦٩

الأدلّـة

١٩٥ ـ ٤٣٦

الأدلّة المُحرِزة

٢٠١ ـ ٣٦٢

الدليل الشرعيّ

٢١١ ـ ٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢١٣ ـ ٢٧١

إثباتُ صغرىٰ الدليل الشرعي
٢٧٣ ـ ٢٩٨

إثباتُ حجية الدلالة في الدليل الشرعي

٢٩٩ ـ ٣١٠

الدليل العقلي

٣١١ ـ ٣٦٢

الأُصول العمليّة

٣٦٣ ـ ٤٣٦

تعارض الأدلّة

٤٣٩ ـ ٤٥٧